Claude Lefort

La invención democrática



Nueva Visión

Desde sus ya lejanos artículos en la revista *Socialisme ou Barbarie*, hasta su reflexión más reciente —a la vista de todas las variantes del totalitarismo que conoció nuestro siglo—, Claude Lefort ha ido dando forma a una búsqueda cada vez más radical e iluminadora acerca de lo político en la sociedad moderna. Como puede verse en los ensayos reunidos en este volumen, que nos muestran la amplitud de una investigación intelectual todavía abierta, la singularidad de la democracia aparece en el centro del pensamiento de Lefort, una singularidad irreductible, a sus ojos, a la de un sistema institucional fijo o, menos aun, a la de una forma destinada a ocultar la dominación capitalista. Teatro de una nueva relación entre el poder, la ley y el saber, la democracia implica que una sociedad ya no afirma su unidad aboliendo el conflicto —el de clases, el de las culturas, el de los valores. Pero esta nueva experiencia de lo político y de lo social, permanentemente expuesta a sucumbir a la tentación de la unificación totalitaria, es aprehendida por Lefort sobre el fondo de una interrogación filosófica de la historia que descubre en cierto Marx —no en el marxismo— el pensamiento de la novedad sin precedentes de la modernidad.

Código Nº 287

Claude Lefort
La invención democrática

Colección Cultura y Sociedad
Dirigida por Carlos Altamirano

Claude Lefort

LA INVENCION DEMOCRATICA

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Traducción de Irene Agoff

Los artículos "Marx: de una visión de la historia a otra" y "Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas" se reproducen de Claude Lefort, *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Se agradece al Fondo de Cultura Económica la autorización para publicarlos. La versión castellana de Enrique Lombrera Pallares fue revisada por Irene Agoff.

En la tapa: *FOCUS 1*, de Ary Brizzi

I.S.B.N. 950-602-203/8

Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

NOTA DEL EDITOR

Los escritos de Claude Lefort reunidos en este libro fueron publicados originalmente integrados en diferentes obras, algunas individuales del autor, otras colectivas. De una de ellas, *L'invention démocratique*, tomamos el título para el presente volumen. A continuación se especifican las fuentes de cada uno de los textos:

"Droits de l'homme et politique", en Claude Lefort, *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981.

"La logique totalitaire", en Claude Lefort, *L'invention...*

"Staline et le stalinisme", en Claude Lefort, *L'invention...*

"L'image du corps et le totalitarisme", en Claude Lefort, *L'invention...*

"Hannah Arendt et le totalitarisme", en VV.AA., *L'Allemagne nazie et le génocide juif* (Colloque de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), París, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 1985.

"Marx: d'une vision de l'histoire a l'autre", en Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, París, Gallimard, 1978.

"Esquisse d'une genèse de l'ideologie dans les sociétés modernes", en Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, etc. (Agradecemos al Fondo de Cultura Económica la autorización para incluir en nuestra selección este texto y el anterior procedentes de la misma obra: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

"La question de la révolution", en Claude Lefort, *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981.

"Démocratie et avènement d'un 'ieu vide'", en *Psychanalystes*, Bulletin du Collège de Psychanalystes N° 2, marzo de 1982, París.

"Le politique et la société sauvage. Reflexions sur l'oeuvre de Pierre Clastres", en VV.AA., *L'esprit des lois sauvages*, París, Seuil, 1987.

DERECHOS DEL HOMBRE Y POLITICA*

Hace no mucho tiempo, la revista *Esprit* organizó un encuentro sobre el tema "Los derechos del hombre ¿son una política?". La pregunta es digna de ser formulada pero suscita, a nuestro juicio, una segunda: ¿pertenecen o no los derechos del hombre al campo de lo político? Incluso habría que referir ambas a una tercera, primera en orden lógico: ¿qué razón tenemos para hablar de derechos del hombre, y qué entendemos por tales derechos? Si juzgamos que hay derechos inherentes a la naturaleza humana, ¿podemos soslayar una definición de aquello que es lo propio del hombre? En verdad, abordar de frente este último o primer interrogante sería más que temerario. No sólo correríamos el riesgo de internarnos en una reflexión que nos haría perder de vista el propósito inicial, sino que la respuesta se nos escaparía inevitablemente. Uno de los pensadores más agudos de nuestro tiempo, Leo Strauss, echó valiosos jalones hacia una reflexión de esta índole, pero no se aventuró a sacar conclusiones. Su libro *Droit naturel et histoire* nos enseña que el problema de la naturaleza del hombre no quedó zanjado en absoluto con el abandono de las premisas del pensamiento clásico; que la cuestión no cesó de acosar al pensamiento moderno y que las contradicciones generadas por la ciencia positiva y el historicismo no hicieron más que agravarla. Esta enseñanza no es de poca magnitud, desde luego, pero la incertidumbre subsiste... Sin embargo, aunque sea preciso renunciar a una interrogación demasiado exigente, lo peligroso sería sustraerse a ella por completo. La cuestión que nos ocupa se envilecería; se trataría de preguntar tan sólo si es posible servirse de la idea de los derechos del hombre, así como de las reivindicaciones inspiradas en ellos, para movilizar energías colectivas y convertirlas en fuerza capaz de medirse con otras en lo que se da en llamar arena política. Razonaríamos en términos de utilidad, siendo que estaríamos invocando el noble motivo de la resistencia a la opresión.

Entonces, ¿cómo desechar las facilidades del pragmatismo sin ceder al vértigo de la duda filosófica? En nuestra opinión, la buena manera de abrir el camino es partir de la segunda de las preguntas que hemos plan-

**Libre*, Nº 7, Payot, 1980.

teado. En efecto, ella es la bisagra que articula a las otras dos. Nada que sea riguroso se puede decir de una política de los derechos del hombre mientras no se determine si estos derechos poseen una significación propiamente política, y nada de lo que se avance sobre la naturaleza de lo político dejará de poner en juego una idea de la existencia o, lo que es igual, de la coexistencia humana.

Fuera de ello, y es hora de señalarlo, la cuestión surge en las condiciones históricas presentes y da fe de una nueva sensibilidad a lo político y al derecho. Se impone a todos aquellos que ya no se satisfacen con un análisis en términos de relaciones de producción, menos aún en términos de propiedad, y a quienes el abandono del punto de vista del comunismo no los induce en absoluto a refugiarse en una visión religiosa o moral del mundo sino que los incita, por el contrario, a procurarse nuevos medios de pensamiento y acción.

Durante mucho tiempo, el avance del marxismo en el conjunto de la izquierda francesa corrió a la par con una depreciación del derecho en general y con la condena vehemente, irónica o "científica", de la noción burguesa de derechos del hombre. Ya que estamos, y es un punto que vamos a retomar, digamos que el marxismo no fue infiel, por una vez, a la inspiración de su fundador: su célebre crítica de los derechos del hombre en *La cuestión judía*, por más que se tratara de una obra de juventud, no fue desmentida ni por sus trabajos ulteriores ni por las contribuciones de sus herederos. Hace algún tiempo el marxismo cambió de tono; hoy se adorna con una fraseología liberal mientras un pequeño número de ideólogos, que antes se presentaban como los guardianes intransigentes de la doctrina, se vuelven contra él. Todos sabemos de dónde vino el choque. El descubrimiento de la magnitud del sistema concentracionario en la Unión Soviética por efecto de una ola de informaciones difundidas por las víctimas del Gulag, en primera fila las de Solyenitsin y luego las iniciativas de los disidentes en el conjunto de los Estados socialistas, que hacen valer los Acuerdos de Helsinki para reclamar el respeto a los derechos del hombre, sembraron en los espíritus la mayor de las confusiones. Esos derechos ya no parecen puramente formales ni destinados a disimular un sistema de dominación: vemos investirse en ellos una lucha real contra la opresión. Desde ahora, quien desaprueba o condena la represión en los países del Este se siente intimado a reconocerles valor aquí mismo, en el marco de la llamada democracia burguesa, y a proclamar que la instauración del socialismo deberá velar por su salvaguardia.

Sin embargo, ¿qué escuchamos en los nuevos discursos en favor de los derechos del hombre? O bien se los define como el complemento indispensable de un buen régimen, ese complemento del que aún carece el socialismo pero que le será aportado en poco tiempo, o bien aparecen dando pruebas de una independencia del espíritu o del corazóm frente a las siniestras coacciones de la política. Mientras algunos no piensan más que en remodelar el socialismo para que adquiera "un rostro humano", otros invocan la humanidad del hombre tan sólo para defenderla de las

agresiones del Estado: de un Estado maléfico, cualquiera que sea su carácter. Es como si del lado marxista los derechos del hombre hubiesen permitido redescubrir las virtudes del "suplemento de alma", y como si del lado de los destructores de ídolos socialistas hubiesen incitado a restablecer la oposición del individuo y la sociedad, o la del hombre interior y el hombre encadenado de la ciudad.

La acción de los disidentes generó sin duda una reapreciación de los derechos del hombre, pero se puso mucho cuidado en no profundizar su alcance. Es verdad que la mayoría de los disidentes declararon que no querían "hacer política"; pero de hecho esto facilitó la tarea de los que aquí no deseaban escuchar. ¿Qué significaban esas declaraciones? Que los disidentes no tenían ambiciones políticas, que no buscaban un derrocamiento del poder instalado, que no intentaban proponer un nuevo programa de gobierno ni crear un partido de oposición ni oponer al marxismo una doctrina nueva. Reclamaban tan sólo las garantías que rigen en las naciones democráticas, sin las cuales no existe ni libertad ni seguridad para los ciudadanos. Ahora bien, no hace falta prestar a los disidentes intenciones ocultas para que se revele el sentido político de su acción, pues desde el momento en que los derechos que reclaman son incompatibles con el sistema totalitario, está bien claro que hacen política, y ello aunque no tengan objetivos, programa ni doctrina políticos; y está igualmente claro que, con la acción de los disidentes, esos derechos muestran estar ligados a una concepción general de la sociedad —de lo que en otro tiempo llamaban la ciudad—, concepción que encuentra en el totalitarismo precisamente su negación. Lo más nuevo en la coyuntura de estos últimos años en la Unión Soviética y Europa Oriental y también en China no es, subrayémoslo, el hecho de que algunos individuos protesten contra la arbitrariedad policial, denuncien la sujeción de los tribunales al Estado o reclamen libertades concretas; lo más nuevo es que ponen su acción bajo el signo de la defensa de los derechos del hombre. Lo más nuevo no es, por cierto, que se los persiga por sus opiniones, que se los condene sin que puedan defenderse, sino que los derechos del hombre pasen a ser, por su intermedio, el blanco del poder. Quedó así de manifiesto una oposición fundamental, más allá de la coerción de vieja data ampliamente ejercida sobre individuos y grupos, entre un modelo totalitario de sociedad (sin importar sus múltiples variantes: stalinista o neostalinista, maoísta o neomaoísta) y un modelo que implica el reconocimiento de derechos.

Lo que llamamos izquierda francesa no repara en esta oposición. El Partido Comunista protestó en varias ocasiones, especialmente por boca de Georges Marchais, contra los arrestos o condenas de disidentes. Particularmente enérgicas fueron sus últimas declaraciones a propósito de los procesos de Praga. Pero cuando afirma que no se puede perseguir a los hombres por delitos de opinión, ¿quién le pregunta si la defensa de los derechos del hombre es la expresión de una opinión? Y cuando proclama su apego a estos derechos, ¿quién le pregunta por sus implicaciones

políticas? Antes de que la Unión de la izquierda estallara en pedazos, los socialistas se habían contentado con usufructuar las protestas del Partido Comunista al servicio de su estrategia electoral, felices de presentar a su aliado como un partido ganado para la causa de la democracia. Pero , ¿se trataba sólo de oportunismo? La cuestión es digna de ser planteada. Pues bien, por mi parte creo que su actitud es prueba de una impotencia para concebir los derechos del hombre de otro modo que como derechos del individuo. Los socialistas comparten esta concepción con la mayoría de la izquierda francesa, marxista o insuflada de marxismo. De hecho, el hombre de izquierda no comunista se quiere a la vez liberal y socialista. Como liberal, invoca de buena gana los principios de 1789 (lo que no le impide, eventualmente, adorar a Robespierre) y se complace en imaginar una feliz mezcolanza de socialismo y libertades. Su ceguera para con el totalitarismo encuentra aquí su explicación. Por más que la lectura de testimonios cada vez más numerosos le descubra cabalmente todos los signos de un nuevo sistema de dominación, lo único que deduce de ellos es la desesperante arbitrariedad de los poderes burocráticos. Y aunque condene los vicios de este sistema, los regímenes de la Unión Soviética, de Europa oriental, de China o de Vietnam no cesan de aparecérsele como socialistas (sólo el caso de Camboya le produce perplejidad). En la base de todos estos juicios está el tenaz pensamiento de que la realidad se define en el nivel de las relaciones de propiedad y de las relaciones de fuerzas: en lo que se refiere al derecho, cuando encuentra en él algo más que una racionalización de estas relaciones, lo instala en el santuario de la moral, un santuario que cada individuo llevaría dentro de sí.

No ha de sorprender entonces la soltura con que los comunistas combinan la crítica de los procesos a los disidentes soviéticos con la defensa de un régimen presentado como "globalmente positivo". Tienen campo libre para hacerlo porque se sustentan en una lógica que no es la de ellos y que son hábiles para poner a su servicio. Pero tampoco basta con señalar que esa lógica domina sobre el pensamiento de la izquierda. En rigor, ¿quién no ve el modo en que se ejerce fuera de sus fronteras? El pensamiento conservador moderno, por más que corra a exaltar los valores de la democracia, no duda de que las relaciones de propiedad y las relaciones de fuerzas constituyen la esencia de la política. Sin duda, considera sagradas las libertades individuales y las garantías a la seguridad de los ciudadanos, pero pone esmero en distinguir lo que corresponde a la moral y lo que corresponde a la política, es decir al juego de competencia por el poder y de las necesidades de conservación del orden establecido o de la razón de Estado.

De ahí la general indiferencia ante las violaciones al derecho cometidas por hombres políticos; se admite que les está permitido cualquier medio para defender su posición, así como parece obvio que las relaciones entre Estados se encuentren regidas por el interés o por imperativos de poderío. De ahí también, por ejemplo, la ironía con que se acogió el escándalo producido hace unos años en Estados Unidos a raíz del asunto Nixon.

El Partido Comunista queda así a resguardo de críticas que lo alcanzarían en lo más profundo. Cuando reprueba los métodos de la represión stalinista o sus resabios, hay quienes se maravillan ante estas declaraciones; otros las tachan de excesivamente tardías, tímidas o escasas; ciertos adversarios, que las juzgan hipócritas, se alarman por el buen efecto que tienen en los electores liberales, pero nadie intima al Partido a pronunciarse sobre si la agresión del poder soviético contra el derecho es, sí o no, una agresión contra el cuerpo social. La cuestión no se le plantea porque implicaría la idea de que el derecho es constitutivo de la política. Ahora bien, observemos de paso que, a falta de esta idea, ni siquiera se podría decir que la defensa del principio de las libertades individuales sea incompatible con la justificación del stalinismo. En efecto, basta con reducir los derechos del hombre a los de los individuos para desprender, a distancia de éstos, un orden de realidad *sui generis*. Por lo tanto, la única cuestión pertinente será determinar si, en condiciones históricas dadas, la conservación del Estado podía —o si lo puede en el presente— avenirse, y en qué medida, al ejercicio de tales derechos. En la actualidad, el hecho decide sobre el derecho. Para decirlo de otra manera, se trata de establecer si ciertos métodos coercitivos de gobierno se deducían o deducen de la necesidad de conservación de un sistema político, el socialismo, o si excedían o exceden aún a estas necesidades. En este marco de la discusión, los comunistas pueden conceder sin peligro a sus interlocutores liberales que los arrestos arbitrarios por delitos de opinión son condenables y, más aún, que lo son los campos de concentración, pero tal condena está escrupulosamente calculada según el criterio del realismo, bajo la convención, *admitida de un lado y de otro*, de que la violación de los derechos del hombre es violación de derechos individuales, de derechos que no son políticos. De este modo les es posible demostrar que los errores de gobierno cuyas víctimas fueron individuos (millones de ellos, de acuerdo) no autorizan a cuestionar la naturaleza de un Estado, ya que ésta es distinta de la de los individuos, pues dicho Estado obedece a leyes y está sometido a imperativos que le son específicos. Y también les es posible afirmar que la definición del stalinismo como figura históricamente determinada del socialismo, no sufriría descrédito ante el examen de lo que se da en llamar sus excesos, ya que éstos no son más que subproductos de un primer exceso de la autoridad política, éste inatacable, exigido por los imperativos de cohesión de la sociedad. Pero la argumentación de los comunistas, más allá de la forma en que se ejerza, es siempre eficaz, pues ellos hablan el mismo lenguaje que sus socios no comunistas o que sus adversarios.

Ahora bien, no se eximen de este lenguaje quienes rompen decididamente con el realismo político para plegarse en forma incondicional a la defensa de los derechos del hombre, pues tal ruptura va acompañada de una pura y simple negativa a pensar lo político. Ellos elaboran una religión de la resistencia a todos los poderes, hacen de los disidentes sus mártires modernos. Pero, al arraigar los derechos en el individuo, se pri-

van de concebir la diferencia entre el totalitarismo y la democracia, cuando no la reducen a una diferencia de grado en la opresión; al mismo tiempo, vuelven a abonar la concepción marxista, que en su primer estado había denunciado justamente la ficción del "hombre abstracto" y puesto al descubierto su función en la sociedad burguesa.

Seguramente es necesario desprenderse de la problemática de Marx si se quiere dar pleno sentido a la noción de derechos del hombre. Pero también es preciso no quedar por detrás de su pensamiento; muy por el contrario, hay que refrescar la memoria y acordarse de la crítica a que sometía esos derechos, que no era poco atendible, para extirpar el error o la ilusión que encontramos en la base de su argumento y que aún hoy lo emparienta con el de sus adversarios.

Decíamos que fue en *La cuestión judía*[1] donde Marx produjo lo esencial de su interpretación de los derechos del hombre; tratemos, pues, de examinar esa interpretación. Procede de la convicción de que la representación de esos derechos prevaleció a finales del siglo XVIII, primero en Estados Unidos y luego en Francia, para dar forma a la disociación de los individuos en el seno de la sociedad y a una separación entre esta sociedad atomizada y la comunidad política.

> ¿Cuál es el hombre distinto del ciudadano? —escribe Marx—. No otro que el miembro de la sociedad burguesa. ¿Por qué se le llama 'hombre' al miembro de la sociedad burguesa, hombre en sí? ¿Por qué sus derechos son llamados derechos del hombre? ¿Cómo nos explicamos esto? Por la relación del Estado político con la sociedad burguesa. Por la naturaleza de la emancipación política:
>
> Los derechos del hombre, [señala también], derechos del miembro de la sociedad burguesa, no son otros que los del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la colectividad.

Marx sacaba de estos enunciados toda una serie de consecuencias sobre la cuestión de la opinión, especialmente de la opinión religiosa, de la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad. ¿Qué decía de la opinión? En sustancia, que se la reconoce como legítima cuando aparece como un equivalente espiritual de la propiedad privada. ¿De la libertad? Que, definida como "el poder que pertenece al hombre de hacer todo lo que no menoscabe el derecho de otro", supone que "cada individuo es una mónada aislada, replegada en sí misma". ¿De la propiedad? Que, definida jurídicamente como el derecho perteneciente a todo ciudadano de disfrutar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria, hace que cada hombre encuentre en el otro hombre "no la realización sino, al contrario, el límite de su libertad". ¿De la igualdad? Que ofrece tan sólo una nueva versión de la teoría de la mónada. ¿Y qué dice, por último, de la seguridad? Que es "el concepto

[1] La traducción francesa de las citas siguientes es la publicada por Dubier Montaigne, 1971.

social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual la sociedad entera no está sino para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, sus derechos y su propiedad". Y en resumen, que "es la garantía de su egoísmo".

Ahora bien, la experiencia del totalitarismo arroja una siniestra luz sobre la endeblez de esta interpretación. El totalitarismo se edifica sobre la ruina de los derechos del hombre. Bajo este régimen el hombre se encuentra disociado del hombre y separado de la colectividad hasta un extremo no conocido nunca en el pasado. Pero no porque se suponga que representa al individuo natural, no, sino porque se supone que representa al hombre comunista, porque su individualidad debe disolverse en un buen cuerpo político, el pueblo soviético o el partido. Disolución que lo es al mismo tiempo de la diferencia del hombre con el hombre y de la diferencia del hombre con la colectividad. No porque se lo fije en los límites de una vida privada, en la condición de la mónada, no porque goce del derecho a tener opiniones, libertades, propiedades y seguridad, sino porque este goce le está vedado. Finalmente, no porque se entienda que la sociedad civil está disociada del Estado, sino porque el Estado detenta supuestamente el principio de toda forma de socialización y de toda forma de actividad.

Es verdad, la interpretación de Marx pretende dar cuenta de un gran acontecimiento histórico, el paso del feudalismo a la sociedad burguesa. A sus ojos, el feudalismo representaba un tipo de sociedad donde todos los elementos, materiales y espirituales, poseían un carácter político; un tipo de sociedad en la que estos elementos estaban impresos en conjuntos orgánicamente enlazados, los señoríos, los Estados, las corporaciones, los gremios. Al poner fin a este sistema, dice Marx:

> [...] la revolución política anuló el carácter político de la sociedad civil. Hizo estallar a la sociedad civil en elementos simples, por una parte los individuos y por otra los elementos materiales y espirituales que integran el contenido de la vida, la situación de estos individuos en la sociedad civil. Ella desprendió de sus lazos el espíritu político, que en cierto modo se encontraba desmembrado, despedazado, diluido en los atolladeros de la sociedad feudal. Puso fin a esa dispersión volviendo a juntarlo, lo liberó de su aleación con la vida civil y lo constituyó en esfera de la comunidad, de lo que concierne al pueblo en general en una independencia ideal respecto de esos elementos particulares en la vida civil.

Sin embargo, el análisis histórico del paso del mundo feudal al mundo burgués se inscribe en una teoría de la emancipación humana que determina su sentido. Todo el trabajo al que aludimos y en particular su conclusión, nos persuade de ello. Marx retiene de la revolución burguesa lo que él llama "emancipación política", es decir la delimitación de una esfera de la política como esfera de lo universal, a distancia de la sociedad, hallándose reducida ésta, al mismo tiempo, a la combinación de intereses particulares y existencias individuales, descompuestos en elementos.

Marx considera esta emancipación política como un momento necesario y transitorio en el proceso de la emancipación humana. Y, puesto que la burguesía concibe este momento como el mismo de la realización de la emancipación humana, Marx lo señala como el momento por excelencia de la "ilusión política". En este sentido, "emancipación" e "ilusión" políticas resultan indisociables a sus ojos. Y puesto que, simultáneamente, los elementos particulares de la vida civil se desprenden como si fueran independientes, la ilusión política coincide, según él, con la ilusión de la independencia de esos elementos, o con la representación ilusoria de los derechos del hombre, cuya finalidad es mantenerla. En otras palabras, la política y los derechos del hombre constituyen dos polos de una misma ilusión.

Si tal es el andamiaje teórico del análisis de la revolución democrático-burguesa, legítimo es que nos preguntemos si puede sustentar el de la revolución totalitaria. Ahora bien, convengamos en que para dar cuenta de ésta habría que invertir la mayor parte de sus términos. En efecto, el totalitarismo tiende a abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares que la compondrían. Aparentemente, el *espíritu político* se propaga entonces a toda la extensión de lo social. El partido, como representante del espíritu político, se dedica a consolidar una aleación entre el Estado, que se supone encarna al pueblo en general, y todas las instituciones de la vida civil. Sin embargo ningún lector de Marx, si es de buena fe, deducirá que el totalitarismo ofrece la fórmula de lo que él llamaba "emancipación humana". Entre todas las razones que lo impiden, examinaremos una sola: el proceso de destrucción de la sociedad civil implica un formidable ensanchamiento de la esfera de lo político, pero no ciertamente su desaparición; dicho de otra manera, la propagación del espíritu político es proporcional al reforzamiento del poder, entendido como representante de la comunidad y que decide "lo que concierne al pueblo en general". A la luz de Marx, el totalitarismo se presenta como el régimen donde la "ilusión política" es llevada a la cumbre donde se la materializa en un Estado que ejerce la omnipotencia (o al menos se esfuerza en ejercerla). Pero precisamente en él los derechos del hombre son destruidos, precisamente en él se desvanece la relación de 69la política" y los "derechos del hombre", que Marx entendía como los dos polos de una misma ilusión. Tenemos que hacer, pues, una primera constatación: los acontecimientos de nuestro tiempo marcan el fiasco de la problemática de Marx. Pero entonces se impone una segunda: su crítica de los derechos del hombre, inscripta en el análisis de la revolución democrático-burguesa, ya estaba mal fundamentada.

Pero ello no anula necesariamente el conjunto de esa crítica. Quien se apresurara a afirmarlo descuidaría un hecho llamativo: en numerosas ocasiones Marx se limita a comentar, e incluso a veces parafrasea, textos tomados de las Constituciones norteamericanas o de las Declaraciones de 1791 o 1793. Hay que exigir, pues, más moderación a los detractores de Marx, que se presentan como los campeones de los derechos del hom-

bre y nada quieren saber de la ambigüedad de estos derechos, nada quieren aceptar de las formulaciones que se prestaban o se prestan aún a la objeción, no sólo de Marx o de los marxistas, sino también de aquellos que no se satisfacen con hacer del egoísmo la regla de conducta de los hombres en sociedad. En la Declaración de 1791, que sirvió a Europa de modelo, muchas de estas formulaciones abonan en efecto la imagen de un individuo soberano cuyo poder de actuar o de tener iniciativas, de hablar o de escribir, de poseer, sólo estaría limitado por el derecho de los otros individuos a ejercerlo de la misma manera. Fuera de ello, no es antojadizo considerar el derecho de propiedad, enunciado en el último artículo, el único tenido por sagrado, como aquel sobre el que toman apoyo todos los demás. Así pues, lo que debería despertar nuestras críticas no es tanto lo que Marx lee en los derechos del hombre como lo que se muestra impotente para descubrir en ellos. En efecto, Marx cae y nos hace caer en una trampa que en otras ocasiones, pero también con otros fines, había sido muy hábil para desmontar: la de la ideología. Se hace prisionero de la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, la perturbación que introducen en la vida social. Y por ello queda ciego ante lo que en el propio texto de la Declaración aparece al margen de la ideología.

Volvamos a ese texto. Examinemos el argumento que le inspira el artículo sobre la libertad; ese artículo estipula lo siguiente: "La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a otro". Marx comenta: este derecho hace del hombre una "mónada" y no se funda en la relación del hombre con el hombre sino, por el contrario, en la separación del hombre con el hombre, "se encuentra de derecho en esa separación, el derecho del individuo limitado a sí mismo". Así precisa Marx la función negativa "no perjudicar" subordinándole la función positiva "poder hacer todo lo que...", sin atender al hecho de que toda acción humana, en el espacio público, más allá de la forma en que la sociedad esté constituida, liga necesariamente al sujeto con otros sujetos. Al ser este lazo un dato primero que no obedece a mecanismos institucionales ni políticos o, lo que es equivalente, al ser estrictamente impensables el aislamiento, el monadismo del individuo —porque incluso cuando está separado de hecho de sus semejantes se trata también de una modalidad de su relación con los otros—, el único interrogante debería ser el siguiente: ¿cuáles son en tal o cual sociedad —en tal o cual formación social— los límites impuestos a la acción de sus miembros, las restricciones aportadas a su emplazamiento, a su desplazamiento, a su frecuentación de ciertos sitios, a su entrada en ciertas carreras, al cambio de sus condiciones, a su modo de expresión y comunicación? En lugar de hacerse esta pregunta, Marx ignora extrañamente el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción humana antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen; Marx ignora el alcance práctico de la Declaración de derechos, capturado como está por la imagen de un poder anclado en el individuo y que sólo puede ejercerse mientras no choque con el poder de

otro. Es cierto que Marx no inventa esa imagen. Ella despunta, es verdad, en el artículo sobre la libertad; pero también es cierto que esa imagen disfraza un nuevo modo de acceso al espacio público.

A todo esto, cuánto más significativa es la resistencia de Marx a tratar los dos artículos relativos a la libertad de opinión, el segundo de los cuales no podría ser, empero, más preciso. A decir verdad, no los comenta en el pasaje dedicado a examinar los derechos del hombre, y esta omisión es digna de ser señalada porque deja trasuntar su prejuicio; de todos modos, en esencia, el argumento de *La cuestión judía* está destinado a demostrar, en contra de la tesis de Bauer, que el derecho a expresar las convicciones religiosas —así fuesen las de los judíos, que creen pertenecer a un pueblo aparte y cuyas creencias contradicen aparentemente su pertenencia a una comunidad política—, no hace otra cosa que atestiguar la escisión habida y santificada por los derechos del hombre entre el elemento individual, particular, privado, constitutivo de la sociedad civil, y la vida del Estado, entre el miembro de la sociedad burguesa y el ciudadano. Por cierto, no se puede deducir de este argumento que Marx esté en contra de la libertad religiosa, y tampoco, como sostuvieron algunos imprudentes o algunos necios, que se muestre antisemita. Pero debemos convenir en que, a sus ojos, la libertad de conciencia no es otra cosa que el índice más elocuente de la ficción democrática, ficción que marca, lo repetimos, un momento necesario pero transitorio de la emancipación humana. Ahora bien, ¿qué dicen esos artículos que Marx omite tratar? Lo recordamos:

> *Artículo 10:* Nadie puede ser molestado por sus opiniones, ni siquiera por las religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley.
> *Artículo 11:* La libre comunicación de los pensamientos y opiniones es uno de los derechos más valiosos del hombre; en consecuencia, todo ciudadano puede hablar, escribir, imprimir libremente, y sólo se responderá al abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley.

¿Es la obsesión por su esquema de la revolución burguesa lo que le impide ver que la libertad de opinión es una libertad de relaciones, como se dice en este caso, una libertad de comunicación? En otros escritos de juventud había defendido la libertad de prensa, es cierto. Pero no entra en nuestra intención actual examinar los cambios de su pensamiento; sólo nos importa la coherencia de una argumentación cuyos efectos en nuestra época siempre podemos medir en quienes no abrigan por cierto las generosas intenciones del fundador.

Ahora bien, su crítica se centra exactamente en la concepción burguesa de una sociedad compuesta de individuos, y apunta a la representación de la opinión como propiedad privada del individuo entendido como individuo pensante. Esta representación se deja percibir con claridad, pero no es adecuada al sentido de la transformación que se está produciendo, ni siquiera se puede traducir en el lenguaje de la Declaración sin que éste

la desmienta. Aun suponiendo que el primero de los dos artículos citados no exceda a la metáfora de la propiedad, el segundo deja oír, en efecto, que es derecho del hombre, y uno de sus derechos más valiosos, salir de sí mismo y ligarse con los demás por la palabra, la escritura, el pensamiento. Más aún, deja oír que el hombre no puede ser legítimamente fijado a los límites de su mundo privado, que tiene por derecho una palabra, un pensamiento públicos. O incluso, puesto que estas últimas fórmulas podrían reducir la comunicación a las operaciones de sus agentes, los individuos, definidos uno por uno como ejemplares del hombre en sí, digamos que el artículo da a entender que hay una comunicación, una circulación de ideas y opiniones, de palabras y escritos, que escapan por principio, salvo en casos especificados por la ley, a la autoridad del poder. En la afirmación de los derechos del hombre está jugando la independencia del pensamiento, de la opinión, frente al poder, la división entre poder y saber y no sólo, o no esencialmente, la escisión entre el burgués y el ciudadano, entre la propiedad privada y la política. ¿Por qué Marx no vio esto? ¿Por qué sólo halló en la legitimación de la opinión el índice de una ficción que convertía al hombre en mónada? ¿Por qué, si sabía mejor que muchos otros que la sociedad no se reducía en los hechos a una yuxtaposición de individuos? ¿Por qué, si por consiguiente estaba en condiciones de comprender que los derechos imputados a los individuos se inscribían en un registro social del que el discurso burgués no podía disponer a su capricho? Dejemos momentáneamente en suspenso la cuestión y volvamos al debate de nuestro tiempo sobre la libertad de opinión.

En los Estados socialistas, cuando se condena a los hombres por delitos de opinión, lo que se viola no son derechos individuales. Y no se trata de errores, faltas o ataques accidentales a la legalidad que resultarían de un ejercicio defectuoso del poder. Estos acontecimientos dan testimonio de un modo de constitución de la sociedad, de la especificidad de su sistema político. Es, en efecto, vocación del poder totalitario atraer hacia su ámbito el pensamiento y la palabra públicos; copar el espacio público —objetivo ciertamente imposible de alcanzar y al que no hace más que tender— para convertirlo en su espacio privado: un espacio que coincidiría idealmente con el "cuerpo" del pueblo soviético y que sería su propiedad, al mismo tiempo que definiría su ley de organización. Habría que invertir, pues, el argumento corriente: cuando de pronto los burócratas soviéticos dejan publicar los relatos de los ex presidiarios del Gulag o toleran que Sajarov se exprese ante periodistas extranjeros, entonces sí hay violación de un principio, del principio totalitario, y hay quizás error o falta, y en todo caso cruel compromiso con el principio de realidad. Pero cuando se violan los derechos del hombre, la violación no existe más que a los ojos de las víctimas; el poder actúa en conformidad con la esencia del régimen; no cede a la arbitrariedad, no sufre ningún rebrote de fiebre stalinista, no da ninguna lección a los opositores —no es el miedo al pueblo el que lo impulsa, como a los tiranos, a asustar al pueblo—, no;

simplemente, la lógica del sistema le impide aceptar la existencia de una opinión que sea señal de una exterioridad de la vida social en relación con el poder, o de una alteridad en lo social.

Volvamos a Marx, a ese Marx que sólo tenía ante la vista la sociedad burguesa, a ese Marx que volcaba toda su energía en concebir "la emancipación humana" y al que ni se nos ocurre acusar de necio o hipócrita. ¿De dónde procede su ceguera ante los derechos del hombre? Midamos más ajustadamente esa ceguera. Marx ironiza sobre la seguridad apoyándose en un artículo de la Constitución de 1795:

> La seguridad es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de policía, según el cual la sociedad no existe sino para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, derechos y propiedades.

En realidad, el comentario altera el sentido del texto. Este estipula que la seguridad consiste en la protección que la sociedad otorga a cada uno de sus miembros para la conservación, etcétera. No menos notable es el descuido de la Declaración de 1791, que Marx, por otra parte, explota en abundancia y cuyos artículos no podrían ser más precisos:

> *Artículo 7*: Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido más que en los casos determinados por la ley y según las formas que ella prescriba. Los que soliciten, despachen, ejecuten o hagan ejecutar órdenes arbitrarias deben ser castigados; pero todo ciudadano convocado o apresado en virtud de la ley debe obedecer al instante: de lo contrario, se hará culpable de resistencia.
> *Artículo 8*: La ley sólo debe establecer penas estricta y evidentemente necesarias; y nadie puede ser castigado excepto en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito y legalmente aplicada.
> *Artículo 9*: Todo hombre es presuntamente inocente hasta que se lo declare culpable, y si se juzga indispensable arrestarlo, todo rigor innecesario para asegurarse de su persona será severamente reprimido por la ley.

Perdóneme el lector esta recordación de textos de sobra conocidos, pero es oportuno confrontarlos con la interpretación de Marx. Este no se preocupa por demostrar que los principios enunciados son transgredidos en la práctica, ni siquiera que su enunciado estaría autorizando su transgresión; en síntesis, no establece una oposición entre la forma y el contenido como sí lo hará, por ejemplo, en *El 18 de Brumario*, con referencia a la Constitución de 1848. Marx ignora la función reconocida a la ley escrita, el estatuto que ésta adquiere en su separación de la esfera del poder, estatuto que la pone a resguardo de la explotación de las circunstancias por legisladores sometidos a la presión de los gobernantes y que le confiere la autoridad necesaria para aplicarse incluso a éstos o a sus agentes. Marx rebaja la ley al plano de la realidad empírica, que él concibe como una realidad de relaciones individuales, convirtiéndola así en un artificio destinado a su preservación. Pero se objetará que lo que Marx hace es de-

nunciar la definición utilitarista de la ley, cuyo fundamento no es otro que la concepción del hombre egoísta. Es verdad, pero paralelamente se sirve de ella, al fundar su propia crítica en la idea de la vida genérica o del ser genérico. Lejos de limitarse a rechazar una interpretación burguesa de la ley, Marx hace desaparecer la dimensión de la ley como tal. A sus ojos, el derecho al que la Declaración se refiere no tiene otro sentido que el que él le asigna en la representación burguesa. Y aún hemos de detenernos en recordar esto: Marx no piensa en defender las prerrogativas del poder, en liberarlo de toda traba, en poner a los individuos a su merced; se dedica a concebir una sociedad librada de la opresión y de la explotación del hombre por el hombre; pero en esta sociedad no reserva espacio para ninguna institución determinada, y no reserva espacio a los derechos del hombre porque los hombres le parecen entonces inmediatamente inmersos en la vida social, en una vida plenamente humana, o porque le parecen respirar el mismo aire de libertad. Esta particular visión le impide, por ejemplo, reparar en la fórmula: "todo hombre es inocente hasta que se lo declara culpable", y reconocer en ella una conquista irreversible del pensamiento político. La ignora porque esa fórmula supone que hay inocentes y culpables y también terceros, susceptibles de confundir arbitrariamente a unos con otros o de saber distinguirlos; porque supone distinciones que no pertenecen al orden de la vida, sino que son simbólicas. Mucho más notoria que la garantía concedida al inocente es sin duda, para Marx, hasta cegarlo, la noción de culpabilidad, la imagen de una posición desde la que se enuncian lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, posición que deja aparecer a la vez en conjunción y en disyunción potencia y justicia.

No nos dejemos arrastrar entonces por la acusación de la sociedad burguesa como sociedad del egoísmo. Es verdad que, en Marx, la crítica de los derechos del hombre está guiada por la idea de una sociedad descompuesta en individuos, descomposición que sería efecto del desenfreno de los intereses privados, de la disolución de los lazos de dependencia, que eran a la vez económicos, sociales y políticos, y formaban conjuntos casi orgánicos; pero esta idea Marx la comparte con muchos de sus contemporáneos, y ella hace al fondo del discurso conservador, antiindividualista y antiburgués; la encontramos incluso en escritos de liberales. Por último, conocemos la elaboración que encontró en Hegel, a quien Marx se refiere expresamente en *La cuestión judía*. No hace falta señalar qué cosa distingue a Marx de Burke o de Bonald, de Maistre o de Guizot, de Hegel o de Tocqueville, ni qué cosa lo acerca a ellos; a nuestro juicio, lo que le pertenece de modo específico —y que paradójicamente le permitirá quizá descifrar una realidad que los otros ignoran o que apenas vislumbran, la de las relaciones de producción y de clases— es su rechazo de lo político, tan perceptible, aun antes de haber definido su campo de interpretación. La crítica del individuo se ejerce de entrada en los horizontes de una teoría de la sociedad en la que está abolida la dimensión del poder y con ésta la dimensión de la ley y del saber (dando a este

término su acepción más amplia, que abarca opiniones, creencias, conocimientos). Semejante teoría no permite concebir el sentido de la mutación histórica en la que el poder queda sujeto a límites y el derecho plenamente reconocido en su exterioridad al poder: esta doble aventura se torna ilegible, simple signo de la ilusión.

Sin embargo, la ilusión no está en la sociedad en la que Marx la precipita: está en su propia mente y lo condena a una reconstrucción imaginaria de la formación del Estado moderno. Como ya hemos recordado, Marx entendía este Estado como un complemento de la sociedad burguesa, para oponer el nuevo sistema al del feudalismo. Ahora bien, es su negativa a pensar lo político lo que le impide examinar la filiación que habría que estudiar, la del Estado monárquico: un Estado que se afirmó mucho antes de la Revolución, destruyendo tanto la organización como el espíritu del feudalismo. De haberlo hecho, jamás hubiera afirmado que la aparición del Estado democrático marcaba el momento de la institución de una "comunidad ideal". Hubiese tenido que admitir que la figura de la Nación, del Pueblo, de la instancia que se hace fiadora de su unidad, se perfilan ya en el siglo XIV ; que la división entre lo universal y lo particular a la que se refiere, se opera por primera vez en Europa como consecuencia de la formación de la monarquía, apoyada en una teoría de la soberanía, y no como consecuencia de la parcelización de los intereses privados; hubiese tenido que admitir que, lejos de que el Estado resulte de la emancipación de la sociedad burguesa, surgiendo desde el mundo feudal, fue mucho más la formación de reinos territoriales, unificados por el juramento de fidelidad común de los súbditos al monarca y poco a poco nivelados por el poder estatal, lo que creó las condiciones para la expansión de la burguesía. Y entonces, en la estela de Hegel, se hubiese orientado a indagar en cambio la modalidad de la división Estado-sociedad, al mismo tiempo que la de división de clases y la articulación entre el poder y el derecho. Lo cierto es que, apenas emprende uno esta interrogación, el primer desarrollo del Estado democrático y la institución de los derechos del hombre aparecen bajo una luz absolutamente nueva. Pues si bien marcan una mutación de lo político, ésta se opera en las fronteras singulares de una historia que es la del Estado de derecho.

Cómo olvidar que este Estado se instituyó, por una parte, como efecto de una secularización de los valores cristianos —y en un primer tiempo, como efecto de la transferencia de la representación de Cristo mediador entre Dios y los hombres a la del rey mediador entre la comunidad política y sus súbditos—; por la otra, como efecto de una reelaboración religiosa de la herencia romana, de la transcripción en una problemática de la trascendencia y de la mediación de valores jurídico-racionales que ya por entonces sustentaban una definición de la soberanía del pueblo, del ciudadano, de la distinción entre público y privado, etcétera. Comparada con esta historia, ¿qué significa la "revolución política" moderna? No la disociación entre la instancia del poder y la instancia del derecho, disociación que ya integraba el principio del Estado monárquico, sino un

fenómeno de desincorporación del poder y de desincorporación del derecho acompañando a la desaparición del "cuerpo del rey", en el que se encarnaba la comunidad y se mediatizaba la justicia; y, al mismo tiempo, un fenómeno de desincorporación de la sociedad, cuya identidad, aunque ya personificada en la nación, no se separaba de la persona del monarca.

Así pues, en vez de hablar de la "emancipación política" como momento de la ilusión política, mejor sería escrutar el acontecimiento sin precedentes que constituye la desintrincación del poder y del derecho, o bien, si hemos apreciado correctamente lo que el derecho pone en juego, la desintrincación simultánea del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber. Desintrincación no significa escisión; o bien, si hay que hablar de escisión, será con la condición de no ignorar el modo de articulación que se instituye por efecto de la ruptura. El poder no se torna extraño al derecho, todo lo contrario; su legitimidad se afirma más que nunca, y nunca como ahora se hace objeto del discurso jurídico; e incluso nunca como ahora se examina su racionalidad. Sólo que, en lo sucesivo, la noción de derechos del hombre apuntará en dirección a un centro incontrolable; el derecho representará, frente al poder, una exterioridad imposible de ser borrada. No cabe duda de que en el Estado monárquico cristiano el príncipe tenía que respetar derechos; se trataba de derechos adquiridos, múltiples y particulares —por ejemplo, los del clero, la nobleza, las ciudades y Estados, las corporaciones—, y cuyas raíces se hundían en un pasado que el príncipe no tenía facultad de desterrar de la memoria, que venían dados por una suerte de pacto. Pero se entendía que esos derechos y ese pacto constituían a la propia monarquía, de tal suerte que si el príncipe estaba sometido a ellos era porque se plegaba a su naturaleza, como en un ejercicio de su libertad, como si los llevara dentro de sí, como si no hubiese hecho otra cosa que contraerlos consigo mismo. Aun limitado, el poder del príncipe no conocía límites, puesto que el derecho aparecía como consustancial con su persona. Sometido al derecho, en el sentido de que el origen de éste se hallaba en Dios o en la Justicia, su poder se extendía no obstante más allá de toda valla, por lo mismo que en las relaciones que entablaba con sus súbditos no tenía que vérselas más que consigo mismo. Lo que se instaura es, por tanto, una forma muy diferente de exterioridad al poder, desde el momento en que el derecho carece ahora de punto de arraigo.

Esta última fórmula puede parecer exagerada. Se fija un punto de arraigo nuevo: el hombre. Y, por añadidura, lo fija una Constitución escrita: el derecho se encuentra categóricamente establecido en la naturaleza del hombre, una naturaleza presente en cada individuo. Pero, ¿de qué lazo se trata? No bien hacemos la pregunta, surge una triple paradoja. Primera figura de la paradoja: de aquí en más, la sociedad se concibe como sociedad de hombres libres e iguales, sociedad idealmente una, en este sentido, y homogénea. Sin embargo, como ya hemos dicho, más allá del enunciado de los derechos naturales y dentro de su enunciado mismo se indica una mutación esencial, pues en lo sucesivo esta sociedad muestra

ser incircunscribible, ya que no puede relacionarse consigo misma en todos sus elementos ni representarse como un solo cuerpo, privada como está de la mediación de un poder incorporado. En otros términos, quedan reconocidos modos de existencia, modos de actividad, modos de comunicación cuyos efectos son indeterminados; y, por la misma razón, ellos desbordan la órbita del poder. Segunda figura de la paradoja: los derechos del hombre están enunciados; lo están como derechos que pertenecen al hombre, pero, simultáneamente, el hombre se revela a través de sus mandatarios como aquel cuya esencia es enunciar sus derechos. Imposible separar el enunciado de la enunciación, por cuanto nadie podría ocupar el lugar, a distancia de todos, en el que tendría autoridad para otorgar o ratificar derechos. Por lo tanto, no es que simplemente los derechos sean objeto de una declaración: es de su esencia declararse. Tercera figura de la paradoja: los derechos del hombre se presentan como derechos de los individuos, y los individuos aparecen como otros tantos pequeños soberanos independientes reinando cada uno sobre su mundo privado, como otras tantas microunidades desligadas del conjunto social; pero esta representación invalida otra: la de una totalidad trascendente a sus partes. Esta representación pone de manifiesto una dimensión transversal de las relaciones sociales de las que los individuos son términos, pero que confieren a éstos su identidad al mismo tiempo que ellos mismos las producen. Por ejemplo, el derecho de un individuo a hablar, escribir, imprimir libremente, implica el del otro a escuchar, leer, conservar y transmitir la cosa impresa. La instauración de estas relaciones tiene la virtud de constituir una situación en la que se impulsa la expresión, en la que la dualidad del hablar y del escuchar en el espacio público se multiplica, en vez de coagularse en la relación de autoridad o de confinarse en espacios privilegiados. Si se consideran inclusive las garantías enunciadas sobre el principio de seguridad, no cabría atenerse a la idea de una protección del individuo. Nuevamente hay que decir que quedan así invalidadas la noción de una sociedad que englobaría, o mejor dicho que incluiría a los hombres como miembros, y la de un órgano capaz de decidir sus propios movimientos. También se deshace aquí la imagen de una absorción de lo particular en el espacio social.

Saquemos las consecuencias de estas paradojas. Al declararse los derechos del hombre surge, se dice, la ficción del hombre sin determinación. Toda la crítica inspirada en el marxismo, pero también la conservadora, se precipita en esta frágil ciudadela para demolerla. Así, Joseph de Maistre proclamaba: he conocido italianos, rusos, españoles, ingleses, franceses, pero no conozco al hombre; y Marx juzgaba que sólo había hombres concretos, histórica y socialmente determinados, moldeados por su condición de clase. Con menos talento, muchos de nuestros contemporáneos siguen burlándose del humanismo abstracto. Ahora bien, la idea del hombre sin determinación no se disocia de lo *indeterminable*. Los derechos del hombre reducen el derecho a un fundamento que, a despecho de su denominación, carece de rostro, se ofrece como interior a él y de ese

modo se sustrae a cualquier poder que pretendiera apoderárselo: religioso o mítico, monárquico o popular. Exceden, en consecuencia, a toda formulación producida: lo que también significa que su formulación contiene la exigencia de su reformulación o que los derechos están necesariamente llamados a sostener derechos nuevos. Por último, la misma razón hace que no se los pueda asignar a una sola época, como si su significación se agotara en la función histórica que habían venido a cumplir al servicio del ascenso de la burguesía, y que no se los pueda circunscribir *en* la sociedad, como si sus efectos fueran localizables y controlables.

Desde el momento en que los derechos del hombre son planteados como última referencia, el derecho establecido queda sujeto a cuestionamiento. Está cada vez más en tela de juicio, a medida que voluntades colectivas o, si se prefiere, agentes sociales portadores de reivindicaciones nuevas, movilizan una fuerza que se opone a la que tiende a contener los efectos de los derechos reconocidos. Ahora bien, cuando el derecho está en cuestión, la sociedad, entendiendo por ella el orden establecido, también lo está. Por más eficaces que sean los medios de que dispone una clase para explotar en su beneficio y denegar a las otras las garantías del derecho, o aquellos de que dispone el poder para adueñarse de la administración de justicia o someter las leyes a los imperativos de la dominación, esos medios siguen expuestos a una *oposición de derecho.* Este último término, me parece, debería ser bien sopesado.

El estado de derecho implicó siempre la posibilidad de una oposición al poder, fundada en derecho, oposición ilustrada por las reconvenciones al rey o por la negativa a pagar el impuesto en circunstancias injustificables, y hasta por el recurso a la insurrección contra un gobierno ilegítimo. Pero el Estado democrático excede los límites tradicionalmente asignados al Estado de derecho. Sufre el ejercicio de derechos que todavía no tiene incorporados, y es teatro de una opugnación cuyo objeto no se reduce a la conservación de un pacto tácitamente establecido sino que surge de ciertos focos que el poder no puede controlar por completo. De la legitimación de la huelga o los sindicatos al derecho del trabajo o la seguridad social, sobre la base de los derechos del hombre se desplegó así toda una historia que transgredía las fronteras en las que el Estado pretendía definirse, una historia que permanece abierta.

Preciso es aclarar que nada de estas observaciones da por tierra con las críticas merecidamente dirigidas a la aplicación práctica de los derechos del hombre —más generalmente, a la elaboración concreta de leyes presuntamente inspiradas en ellos— y tampoco a la idea que trasuntan de una libertad y una igualdad que valdrían para todos, más allá de los accidentes de la vida social. En la medida en que estas críticas se ejercen en el terreno de los hechos, logran perfectamente su fin, ya sea que denuncien los vicios de la legislación en tal o cual terreno, las iniquidades del funcionamiento judicial, embistiendo contra los intereses y pasiones que los presiden, ya sea que desmonten los mecanismos por los que se manipula la opinión o se la fabrica, ya sea que revelen cuán eficaz es la sacraliza-

ción de la propiedad para disfrazar la oposición del Capital y el Trabajo. Nuestro objetivo era sólo poner en evidencia la dimensión simbólica de los derechos del hombre, demostrando que acabó por ser constitutiva de la sociedad política. Me parece que si se pretende ignorar esto, si sólo se tiene en cuenta la subordinación de la práctica jurídica a la conservación de un sistema de dominación y explotación, o si se confunde lo simbólico con lo ideológico, no se podrá percibir la lesión del tejido social que resulta de la denegación del principio de los derechos del hombre en el totalitarismo.

Estaríamos ya en condiciones de reformular nuestro interrogante inicial. Pero tal vez convenga hacerlo con más prudencia: ¿posibilita la lucha por los derechos del hombre una nueva relación con la política? Preferimos decirlo así para sugerir que sólo se trata de interrogarse sobre las condiciones de un pensamiento y una acción políticas que rompan con la ideología.

Parecería que debe darse una respuesta positiva a este interrogante, sosteniéndola sin titubeos en lo que respecta a las sociedades democráticas que habitamos. Es imposible en efecto limitar el argumento a la observación del totalitarismo, como pareció que estábamos haciendo. En estos casos advertimos claramente que los derechos del hombre están anulados y que, al luchar por lograr su reconocimiento, los disidentes atacan el fundamento político del sistema. Pero si afirmáramos que aquí donde vivimos esos derechos existen, seguiríamos alentando un equívoco. Así como hay razones para juzgar que recusar esos derechos forma parte de la esencia del totalitarismo, también hay que guardarse de conferirles una *realidad* en nuestra propia sociedad. Esos derechos son uno de los principios generadores de la democracia. Tales principios no existen a la manera de instituciones positivas cuyos elementos de hecho pueden ser enumerados, aunque no quepa duda de que esos principios animan a las instituciones. Su eficacia se debe a la adhesión que se les aporta, y esta adhesión está ligada a una manera de ser en sociedad, cuya dimensión no está dada solamente por la conservación de las ventajas adquiridas. En síntesis, los derechos no se disocian de la conciencia de los derechos: he aquí nuestra primera observación. Pero no es menos cierto que la conciencia de los derechos está mucho mejor repartida cuando se los declara, cuando el poder afirma que los garantiza, cuando las leyes hacen visibles los referentes de las libertades. Así pues, la conciencia del derecho y su institucionalización mantienen una relación ambigua. Por un lado la institución implica, con la formación de un corpus jurídico y de una casta de especialistas, la posibilidad de una ocultación de los mecanismos indispensables para el ejercicio efectivo de los derechos por parte de los interesados; por el otro, suministra el apoyo necesario para la conciencia del derecho. Incluso bajo la dominación totalitaria, especialmente en la Unión Soviética, es visible la utilización que supieron hacer los disidentes de las leyes establecidas y de la Constitución, a despecho de sus vicios. Detalle que merecería por sí solo todo un desarrollo pues enseña que en

una sociedad moderna, cuando los fundamentos religiosos del derecho han sido liquidados, el poder puede negar el derecho pero es incapaz de privarse de su referencia. Sin embargo, puesto que hablamos de la sociedad democrática, observemos que la dimensión simbólica del derecho se manifiesta a la vez en la irreductibilidad de la conciencia del derecho a cualquier objetivación jurídica, que significaría su petrificación en un cuerpo de leyes, y en la instauración de un registro público donde la escritura de las leyes —como escritura sin autor— no tiene más guía que el imperativo continuo de un desciframiento de la sociedad por ella misma.

Desde este punto de vista, reducir el problema del derecho a los términos de la crítica marxista, oponer la forma y el contenido, denunciar el lenguaje que transpone y disfraza las relaciones burguesas y la realidad económica que se hallaría en su base es, al ignorar esa dimensión simbólica, privarse de los medios necesarios para comprender el sentido de unas reivindicaciones cuya finalidad es la inscripción de nuevos derechos, así como los cambios que se operan en la sociedad a causa de la diseminación de estas reivindicaciones y, no menos, en la representación social de la diferencia de los modos legítimos de existencia; es, por último, mantener intacta la imagen del poder de Estado, con la tenaz convicción de que la única condición de lo nuevo sería su conquista. Podemos apreciar ya la dimensión de esta ceguera y también la de las tareas de una política de los derechos del hombre, considerando ya sea las transformaciones que afectan a la sociedad francesa, ya sea los modos de oposición que ella vio nacer desde la última guerra y mucho más desde 1968. La impotencia para pensarlos políticamente, no tanto provocada como enmascarada por el temor de endilgarlos al propio régimen, produce este extraño resultado: se trate de la familia, de la mujer, del niño o de la sexualidad, se trate de la justicia, de la función de los magistrados, de la condición de los detenidos, se trate del empleo, de la gestión de las empresas, del estatuto de los agricultores o de la defensa de la propiedad campesina contra la intrusión del Estado, se trate de la protección de la naturaleza, hemos visto que o bien se modificó la legislación, o bien surgieron reivindicaciones nuevas que, a despecho de su fracaso, dan fe de nuevas exigencias colectivas y, por la acogida que recibieron, de una nueva sensibilidad social ante tales exigencias. Y sin embargo los partidos, o las pequeñas vanguardias de izquierda, no supieron hacer nada mejor que explotar febrilmente los signos de estas transformaciones y de estas exigencias al servicio de su estrategia, nada mejor que introducirlos a título de ingredientes en su programa tradicional, sin cesar de proclamar que sólo el socialismo era capaz de cambiar la vida.

Ahora bien, los obreros o empleados que discuten a una dirección de empresa el derecho a privarlos de empleo, que se enardecen hasta el punto de conducir ellos mismos su gestión y se rebelan aquí y allá contra las condiciones de trabajo a que se los somete o exigen nuevas medidas de seguridad laboral, ¿no lo hacen en nombre de sus derechos? ¿No es en nombre de sus derechos como los campesinos, por ejemplo los del Lar-

zac, resisten a una expropiación que el poder de Estado juzga indispensable? ¿No es en nombre de sus derechos como las mujeres pretenden se les reconozca una condición idéntica a la de los hombres, o como se alzan los homosexuales contra las prohibiciones y la represión de que son objeto, como se ligan los consumidores y como los pobladores urbanos y rurales pretenden oponerse a la devastación del medio natural? ¿No se afirman estos derechos diversos en una conciencia del derecho desprovista de garantía objetiva, y también por referencia a principios públicamente reconocidos, parcialmente impresos en leyes y que se intenta movilizar para destruir las vallas legales con las que tropiezan? Por último, ¿no se advierte que bajo el empuje de esos derechos la trama de la sociedad política, o bien tiende a modificarse o bien se muestra más y más modificable?

Si queremos concebir una nueva relación con lo político debemos empezar por reconocer que se está construyendo ante nuestra vista. Por eso, la primera tarea no es inventar; es interpretar, elevar a la reflexión una práctica que ciertamente no es muda pero que, necesariamente difusa, ignora su alcance en la generalidad de lo social y cuya verdad las formaciones políticas no pueden, por naturaleza, extraer, pues sólo se dedican a usarla y, en parte y no sin éxito, a desarmarla. ¿Qué es lo nuevo en el carácter y estilo de estas reivindicaciones? En primer lugar, ellas no aspiran a una solución global de los conflictos mediante la conquista o la destrucción del poder instalado. Su objetivo último no es ese famoso derrocamiento que ponía a los dominados en posición de dominantes y preparaba la disolución del Estado. No pensemos por ello que se ignore la existencia del poder. En cierto sentido lo que comprobamos es lo contrario. Considérese por ejemplo el cariz que tomaron hace poco las luchas contra los despidos: sería falso reducirlas a su significación económica; estas luchas hacen valer un derecho social al trabajo, noción muy antigua, por lo demás, pero que cobra un nuevo vigor frente a la magnitud alcanzada por el poder de Estado. Este ya no puede dejar impunemente a los particulares, por más poderosos que sean, la completa facultad de decidir su estrategia al capricho de las circunstancias y de las relaciones de fuerzas. Está implicado en demasía en la gestión de la producción nacional, directamente como empresario e indirectamente como regulador del sistema económico y como estabilizador de los conflictos sociales, y es demasiado dependiente de las coacciones de todo tipo que su inserción en el mundo le impone. Vemos formarse así un *poder social* en el que alrededor del poder político se combinan una multiplicidad de elementos aparentemente distintos y cada vez menos formalmente independientes. Es precisamente este poder social el que viene a agitar el derecho al empleo, articulándolo en reivindicaciones dispersas surgidas en una rama de la producción, en una región, en una localidad o en cierta empresa decidida a sacarse de encima a sus trabajadores superfluos. A la legalidad de iniciativas patronales o burocráticas cuyo ejercicio está presuntamente garantizado por el Estado, según la imagen convencional, como si estuviese ins-

talado por encima de las partes, se le opone una idea nueva de lo que es socialmente legítimo: idea de una fuerza tal que confiere a veces a la protesta un carácter rayano con la insumisión, mientras los símbolos de la autoridad son tomados por blancos preferentes (como se lo verifica en la ocupación del espacio "sagrado" de la dirección de la empresa o en el secuestro de sus representantes). La manera como se recusa la legalidad en las manifestaciones señala la impugnación de una legitimidad establecida; tiende a poner en evidencia la presencia del poder social allí donde, estando, se hacía invisible. Y al mismo tiempo tiende a poner en evidencia un polo del derecho del que el poder corre el riesgo de quedar disociado. El Estado puede siempre, sin duda, valerse del monopolio de la violencia legítima y recurrir a sus medios tradicionales de coerción. Lo hace aquí y allá cuando el peligro le parece suficientemente circunscripto. Pero notables son las concesiones del gobierno; es que el fundamento legítimo de la violencia parece cada vez más amenazado, el riesgo implícito en el uso de la violencia cada vez más fuerte, cuando el Estado aumenta su penetración en los detalles de la vida social. Una violencia que no hiciera otra cosa que ejercerse a ras de la legalidad tendría la consecuencia de minar la base del régimen. Este ejemplo permite apreciar en su dimensión las contradicciones que la democracia encubre en nuestra época, así como juzgar las posibilidades de cambio que ella ofrece. Es innegable la acentuación de las coacciones que pesan de arriba abajo en cada aspecto de las actividades y relaciones sociales. Pero simultáneamente se propagan, de manera transversal por decirlo así, reivindicaciones que no son simples señales de resistencia fáctica a esas coacciones sino que dan fe de un sentido difuso de la justicia y de la reciprocidad, o de la injusticia y la ruptura de la obligación social. De este modo la exclusión del circuito del empleo aparece ante los individuos como mucho más que un perjuicio, como mucho más que un signo del poderío arbitrario de la patronal: como una denegación del derecho, de un derecho social.

En vano buscaríamos, por ejemplo, en las luchas provocadas por la crisis siderúrgica —y antes por la relojera o la textil—, los primeros indicios de una situación revolucionaria o sólo de una conmoción política que llevaría al poder a los partidos enrolados en el socialismo. Aunque éstos puedan beneficiarse con tales luchas (y el fracaso de la Unión de la izquierda demostró cuán precaria es esta hipótesis), es perfectamente lícito pensar que, en caso de éxito, esos partidos afrontarían las mismas dificultades que los gobiernos instalados o, mejor aún, que encenderían, esperanzados, reivindicaciones mucho más intensas. Estas tienen sus raíces en la conciencia del derecho. Cualquiera sea su amplitud y más allá de las modificaciones que fueran capaces de introducir en el sistema de gestión empresario y en todas las esferas de la administración pública, no tienden a ser resueltas por una acción del poder. Proceden de un foco que éste no puede ocupar. Las aviva constantemente la exigencia de que se reconozcan socialmente las aspiraciones de las minorías o de determinadas categorías de la población. Observemos que estas minorías pueden ser pro-

ducto de las circunstancias: ya se trate de obreros despedidos por una empresa, de pobladores de una región amenazados con perder su principal fuente de subsistencia por la desaparición de una industria, de agricultores golpeados por los efectos de una cosecha desastrosa, de pescadores y comerciantes víctimas de la marea negra, estas minorías y estas categorías pueden descubrir su identidad propia, sea de orden ético o se funde en la afinidad de costumbres o en la similitud de condición, o bien pueden aglutinarse en función de un proyecfto de alcance general (protección a los consumidores, defensa del medio ambiente...). Son tan variados sus modos de formación y sus móviles, que a primera vista daría la impresión de que no tienen nada que las una. En un extremo de la cadena hemos visto objetores de conciencia que pretendían sustraerse a una obligación nacional definida y reivindicar un estatuto particular, o bien homosexuales que no pedían más que respeto a una manera de ser: los reúne entonces el hecho de ser diferentes en algún aspecto. En el otro extremo, hemos visto protestar a aquellos a quienes la suerte privó de pronto de medios normales de subsistencia: lo suyo es en cierto modo descubrirse semejantes a los demás. Considerando la heterogeneidad de registros de la reivindicación, apenas si nos atrevemos a hablar de cadena. Pero, a despecho de esta variedad, las iniciativas de las minorías tienen algo que las emparienta: todas ellas combinan, de una manera casi paradójica, la noción de una legitimidad y la representación de una particularidad. Esta conjunción, cualesquierea sean sus móviles y más allá de sus circunstancias desencadenantes, confirma la eficacia simbólica de la noción de derechos.

Las reivindicaciones fundadas en el interés pertenecen a un orden diferente: chocan unas con otras y se resuelven en virtud de una relación de fuerzas. El poder se apoya en intereses, se afirma inclusive explotando sus divisiones, sacando partido de las ventajas procuradas y de los perjuicios infligidos, unas y otros siempre relativos, para agrandar el círculo de su autonomía. En cambio, frente a la exigencia o la defensa de un derecho, necesita dar una respuesta que dé razón de sus principios, que produzca los criterios de lo justo y lo injusto y no sólo de lo permitido y lo prohibido. Si no dispone de esa respuesta, la ley corre el riesgo de rebajarse al plano de la coacción; y, en tanto pierde su trascendencia, el poder que parece disponer de ella corre el riesgo de hundirse en la trivialidad. Digámoslo una vez más: el derecho afirmado contra las pretensiones del poder de decidir según sus imperativos su incremento de potencia, no lo ataca de frente, lo alcanza de manera oblicua, esquivándolo por así decir, lo toca en el mismo foco donde él abreva la justificación de su propio derecho a requerir adhesión y obediencia de todos.

Así pues, lo que tendríamos que pensar es el sentido de conflictos que a la vez suponen el hecho del poder y la búsqueda de una atención a las diferencias dentro del derecho. Estos conflictos dan cada vez más especificidad a las sociedades democráticas modernas. Imborrable es en éstas la instancia del poder y, de amplitud cada vez mayor, su intervención. Sería

ingenuo o de mala fe imaginar que se ha hecho posible una abolición del poder o que se ha invertido la tendencia al reforzamiento del aparato del Estado gracias a una sustitución de los detentadores de la autoridad. Es tentador pensar, por el contrario, que bajo el manto del socialismo se acentuaría la concentración de los medios de producción, de información, de reglamentación y control de las actividades sociales, el empleo de todos los instrumentos aptos para hacer prevalecer la unidad del pueblo. Si el desarrollo de esta tendencia puede verse desbaratado, no será desde el lugar del Estado en que ella se engendra. Una vez que se fijó plenamente este lugar, desprendiéndose del lugar-otro metasocial cuya referencia estaba dada antes por la religión, se perfiló la virtualidad de una objetivación del espacio social, de una determinación entera de las relaciones entre sus elementos. A fin de cuentas, esta aventura no es resultado de un golpe de fuerza operado por aspirantes al despotismo: la delimitación de un espacio propiamente social, perceptible como tal, legible como su espacio, constitutivo de una identidad común para los grupos que lo habitan, vinculándose unos con otros sin disfraz sobrenatural, va a la par con la referencia a un poder que a un tiempo surge de ellos y se hace garante de ellos como a distancia. Por eso debemos reconocer igualmente que el proyecto que hoy en día acosa al poder y que para actualizarse aprovecha recursos de la ciencia y de la técnica antaño desconocidos e insospechados, ese proyecto tampoco es imputable a una categoría de hombres o a cierto instinto de dominación. En realidad, preciso es constatar que moviliza a su servicio las energías y moldea las mentalidades de quienes se hallan en posición de cumplirlo. Sin embargo, esta conclusión no hace más que afirmarnos en la convicción de que sólo desde el seno de la sociedad civil, bajo el signo de la exigencia indefinida de un reconocimiento mutuo de las libertades, de una protección mutua de su ejercicio, puede afirmarse un movimiento antagónico de aquel que precipita al poder estatal hacia su meta.

Hagamos aparecer, pues, un segundo rasgo de las luchas inspiradas en la noción de derechos: nacidas o desarrolladas desde focos diversos, a veces a raíz de conflictos coyunturales, estas luchas no tienden a fusionarse. Sean cuales fueren sus afinidades y convergencias, no se ordenan bajo la imagen de un agente de la historia, bajo la del Pueblo-Uno, y recusan la hipótesis de una realización del derecho en lo real. Hay que decidirse entonces a abandonar la idea de una política que comprimiría las aspiraciones colectivas en el modelo de una sociedad-otra o, lo que es equivalente, la idea de una política que planearía sobre el mundo en que vivimos para dejar caer sobre él los rayos del juicio final. Parece difícil decidirse a este abandono, tan profundamente arraigada está, en el espíritu de quienes están convencidos del engaño del reformismo, la fe en un futuro liberado de las ataduras al presente. Pero deberíamos pulsar esta fe y preguntarnos si el revolucionarismo no alimenta ilusiones gemelas a las del reformismo. En efecto, ambos eluden con sendos argumentos la cuestión de la división social tal como se plantea en la sociedad moderna, la cuestión

del origen del Estado y de su función simbólica, así como la de la naturaleza de la oposición dominante-domnado, vigente en toda la extensión y en todo el espesor de lo social.

El reformismo deja suponer que el Estado, por su propio movimiento o como consecuencia del aumento de las reivindicaciones populares —en los dos casos gracias al crecimiento de la producción de riquezas y luces—, puede hacerse agente del cambio social y promotor de un sistema cada vez más igualitario. El revolucionarismo deja suponer que la conquista del aparato estatal por los dominados o por tal o cual partido que los guíe, y la utilización de sus recursos en su provecho, crea las condicines para una abolición de la dominación. Uno y otro parecen incapaces de concebir a la vez dos movimientos no obstante indisociables: aquél por el cual la sociedad se circunscribe, se junta, adquiere una identidad definida gracias a una separación interna que instaura el polo del poder como polo de arriba, polo casi separado del conjunto, y aquél por el cual desde este polo, por efecto de esa cuasi separación, se acumulan medios de dominación de todo tipo (recursos materiales, conocimientos, derechos de decisión) al servicio de quienes detentan la autoridad y buscan consolidar su propia posición. Reformistas y revolucionaristas están ciegos a la función simbólica del poder y obsesionados con la apropiación de su función de hecho, la de un dominio del funcionamiento de la organización social. Y esta ceguera y esta obsesión tienen no solamente las mismas causas sino también los mismos efectos: las luchas que se despliegan a partir de los diversos focos de la sociedad civil no son apreciadas sino en función de las posibilidades que ellas ofrecen, a corto o largo plazo, de modificar o trastornar las relaciones de fuerzas entre los grupos políticos y la organización del Estado. Ahora bien, a nuestro entender, es a estas luchas a las que hay que liberar de la hipoteca que hacen pesar sobre ellas los partidos con vocación de poder, poniendo en evidencia la idea de una transformación de la sociedad por movimientos consagrados a su autonomía.

Autonomía: he aquí sin duda un gran término apresurado y que conviene sopesar con exactitud para no ceder a unas ficciones que hoy en día, más que movilizar energías, las desarman. Digámoslo sin tardanza: la autonomía sólo puede ser relativa. Pero reconozcamos que es igualmente inútil pretender fijar o borrar su límite en la realidad empírica. Estas dos tentaciones se observan en el debate sobre la autogestión, concepto que no tiene el mismo valor que el de autonomía pero que goza de un favor significativo en una sociedad dominada por el hecho de la producción, y más aún por el de la organización. O bien se tacha de inconsciente la idea de una sociedad enteramente regida por el principio autogestionario, o bien no se teme imputar a un deseo de conservación de las viejas estructuras de dominación todas las resistencias o críticas que suscita. Sin embargo, los diversos argumentos que se enarbolan están destinados a disimular la cuestión de lo político. Los que se invocan en nombre del realismo son bien conocidos; no hace falta detenerse en ellos... Los impera-

tivos de la producción y, en más amplio sentido, de la organización moderna, volverían inviable la participación de todos en las responsabilidades públicas; impondrían un esquema de división del trabajo que reforzaría las jerarquías basadas en la capacidad y situaría a ésta cada vez más en el fundamento de la autoridad; por otra parte, la dimensión de nuestras sociedades, la complejidad de las labores reclamadas por la movilización de recursos hacia objetivos de interés general, la coordinación de los sectores de actividad, la satisfacción de necesidades sociales de toda clase, la protección del orden público y la defensa nacional no podrían avenirse sino a un proceso de centralización de decisiones, combinado, en el mejor de los casos, con la multiplicación de órganos representativos, rigurosamente distinguidos de la masa inestable de sus mandantes; frente a estas necesidades sería quimérico un ideal de autogestión realizado en las fronteras de múltiples células sociales. Argumentos de esta índole no son débiles ni siempre hipócritas, como se dice a veces con excesiva ligereza. Proceden simplemente de una lectura de la estructura social tal como ella surgió, y la interpretan como natural. Al hacerlo, confunden nociones que, si nos evadiéramos de los horizontes de nuestra vida social, podríamos discriminar. Confunden sobre todo el ejercicio del poder con el de la capacidad. La capacidad confiere autoridad, y no vemos qué experiencia se podría invocar para refutar esto; pero en cuanto a que la capacidad segrega poder, no se puede afirmar tal cosa sino por referencia a una sociedad en la que se ha desprendido una instancia general de poder y en la que, viéndose ésta asignada y arrogándose una posición de conocimiento y control del conjunto social, se abre la posibilidad de identificaciones en cadena, de los individuos que poseen capacidad y autoridad, con el poder (entendámonos: su punto de vista).

Esta objeción no es puramente formal; ella permite descubrir lo que casi siempre deja oculto el argumento realista: a saber, que hay una diferencia entre el ejercicio de la capacidad y el del poder. Es la imagen del poder la que moviliza, a su servicio, la de la capacidad, y esto, ciertamente, a medida que los progresos técnicos y científicos van incrementando la importancia de la segunda. ¿Cómo decir, por ejemplo, que los hombres que disponen de una formación técnica o, en el campo que fuere, de un capital de conocimientos que los distinguen del gran número, disfrutan a su escala de una libertad y de medios de decisión que los insertan en el sistema del poder político? La sumersión de la mayoría de ellos en las tinieblas de las Organizaciones es más bien notoria. Lo único cierto, aunque completamente distinto, es que la capacidad (real o simulada) proporciona el criterio para determinar una jerarquía de remuneraciones, y que ésta constituye un sólido apoyo a la conservación de la estructura sociopolítica. Pero precisamente conviene observar que la conformación de esta jerarquía no se deduce del principio de distinción de capacidades, sino que procede de una interpretación, en el más amplio sentido, política.

Por último, la misma sujeción a las condiciones del orden establecido impide imaginar una sociedad cuya marcha no esté gobernada por un apa-

rato estatal ultracentralizado; esta sujeción contribuye ampliamente a olvidar que las causas son también efectos, que la elección de tecnologías, de recursos energéticos, de producciones privilegiadas, de sistemas de información, de formas de transporte, de modos de implantación de industrias, de programas de urbanismo, etc., precipitan el proceso social de masificación así como una centralización administrativa y una concentración del poder. Al mismo tiempo, la crítica del ideal autogestionario induce a desconocer todas las posibilidades de iniciativa colectiva que encubren los espacios gobernables por quienes los pueblan, la posibilidad de nuevos modelos de representatividad y asimismo de nuevos circuitos de información que cambiarían los términos de la participación en las decisiones públicas.

Resulta entonces extraño, a la inversa, percibir la indigencia del pensamiento autogestionario no bien pretende inscribir sus objetivos en lo real. Dado vuelta el argumento del adversario, el límite de la autonomía se desvanece. Todo se presenta como si la idea de estar juntos, de producir juntos, de decidir y obedecer juntos, de comunicarse plenamente, de satisfacer las mismas necesidades, a la vez aquí y allá y en todas partes simultáneamente, se hiciera posible con sólo levantar la alienación que ata al dominado al dominante; todo se presenta como si sólo una intención maléfica y una servidumbre cómplice hubiesen sustraído a los pueblos, desde siglos o milenios atrás, la simplísima verdad de que eran ellos los autores de sus instituciones y, más aún, de la elección de su sociedad. Desde ese momento, no más afán de afrontar los problemas planteados en las fronteras de la historia que vivimos. Paradójicamente, la idea de que ningún sistema establecido es susceptible de cuestionamiento naufraga en estas afirmaciones: la de que no hay más carga del pasado que las cargas de hecho, la de que la humanidad se encontró siempre, como se encuentra ahora, ante una posibilidad radical: otra manera de decir que no hay historia. No más afán, tampoco, de interrogarse sobre la igualdad y la desigualdad; la justa idea de que esta última no se expresa en lo real sino al precio de una elaboración social y política, naufraga en esta afirmación: la de que no es más que un señuelo al servicio del proyecto de dominación.

No habría un misterio en la obediencia al poder, al poder que se condensa en instituciones materiales, al poder representado por hombres, simplemente amables o aborrecibles, si la *altura* fuese sólo un señuelo; si el poder no expresara otra cosa que un movimiento general de elevación al mismo tiempo que un movimiento general de bajada; si no captara algo de la institución de lo social al mismo tiempo que se replegara sobre sí mismo, respondiendo, con un incremento de su fuerza, con una pesadez redoblada de su masa, a la necesidad de una destitución de lo social. No existiría, sobre todo, ese asombroso vuelco de la libertad en servidumbre, no habría enigma de la servidumbre voluntaria —según la fuerte expresión de La Boétie—, de una servidumbre que sería contraria, sin serle ajena, al deseo de libertad, si el signo de lo que cae de lo alto no mantuviera cierto nexo con una aspiración.

Concebir así el límite de la autonomía no implica resumir la cuestión de lo político en términos de relación general de la sociedad con el poder. No es que sustituyamos la idea de un poder maléfico o de un poder benéfico por la de un poder ambiguo. Procuramos hacer visible una dimensión del espacio social que está casi siempre oculta. Ahora bien, por qué lo está sino, paradójicamente, por efecto de una fantástica atracción hacia el Uno y de una tentación irresistible a precipitarlo en lo real. El que sueña con una abolición del poder conserva en secreto la referencia del Uno y la referencia de lo Mismo: imagina una sociedad que concordaría espontáneamente consigo misma, una multiplicidad de empresas que serían transparentes las unas a las otras y se desplegarían en un tiempo y un espacio homogéneos; una manera de producir, habitar, comunicarse, asociarse, pensar, sentir, enseñar, que traduciría una única manera de ser. Sin embargo, ¿qué cosa es esta perspectiva sobre todo y sobre todos, este amoroso abrazo de la buena sociedad sino un equivalente de la fantasía de omnipotencia que el ejercicio concreto del poder tiende a engendrar? ¿Qué es el reino imaginario de la autonomía sino un reino gobernado por un pensamiento despótico? Convendría meditar sobre esto. Lo cual no impide juzgar que los sabios reformadores, al predecir la llegada de una poder racional que sabría encerrar las experiencias de autonomía en sus justos límites, combinar, como se escucha decir, la autoridad del plan con las virtudes de la autogestión, decidieron medir el valor de las iniciativas colectivas según el criterio de su conformidad con las decisiones del Estado; ellos no quieren dejar a los locatarios del edificio socialista más que la libertad de entenderse para obedecer a las prescripciones del poder propietario.

Deshacerse del revolucionarismo no significa sumarse al reformismo; decimos solamente que de nada sirve ignorar la atracción por el Uno, de nada sirve negar la distinción de lo Bajo y lo Alto; que es mejor volcar todo el esfuerzo en resistir a la ilusión de un poder que coincidiría realmente con la posición que se le imagina y que él intenta ocupar, así como a la ilusión de una unidad que se tornaría palpable, real, y disolvería en sí las diferencias. Doble ilusión, no bien se confunde lo simbólico con lo real y cuya consecuencia es ocultar de una u otra manera la pluralidad, la fragmentación, la heterogeneidad de los procesos de socialización, y otro tanto la andadura transversal de las prácticas y representaciones, el reconocimiento mutuo de los derechos. Lo que desafía a la imaginación realista es que la sociedad se ordena en busca de su unidad, que da fe de una identidad común latente, que se relaciona consigo misma por mediación de un poder que la excede y que, simultáneamente, hay formas de sociabilidad múltiples, no determinables, no totalizables. No nos asombremos: la imaginación a la que en nuestra época se rinden ruidosos homenajes es impotente para hacernos enfrentar la contradicción; entendámonos, la verdadera contradicción, aquella que resiste obstinadamente a su solución porque es el índice del interrogante que acosa a la institución de lo social. Y señalemos de paso que siempre debe traicionar

la marca de lo que reprime: imaginación del Uno, ella vehiculiza secretamente la representación del poder (el Otro por quien el Uno se nombra), signo de la división social; imaginación del libre surgimiento y de la libre expansión de las energías colectivas, ella vehiculiza secretamente la representación de lo Mismo, signo de la no división. A fin de cuentas, lo que se sustrae a la imaginación, aunque ésta encuentre allí recursos desconocidos, es la democracia.

Con su aparición, se erigen por primera vez, o bajo una luz enteramente nueva, el Estado, la Sociedad, el Pueblo, la Nación. Y en cada una de estas formas se quisiera concebir plenamente lo singular, defenderlo contra la amenaza de división, arrojar todo lo que, como síntoma de descomposición y destrucción, lo invalida; y puesto que en la democracia parece desatarse la obra de la división, se quisiera o bien yugularla, o bien quitársela uno de encima. Pero Estado, Sociedad, Pueblo, Nación son en la democracia entidades indefinibles. Ellas llevan la impronta de una idea del Hombre que mina su afirmación, idea aparentemente insignificante frente a los antagonismos que desgarran al mundo, pero en cuya ausencia la democracia desaparecería; y permanecen en perpetua dependencia de la expresión de derechos rebeldes a la razón de Estado y al interés sacralizado de la Sociedad, del Pueblo y de la Nación. No creamos, pues, que el deseo de la revolución, como advenimiento del comunismo, el deseo de una buena sociedad nos hará romper la atadura con las figuras imaginarias que acosan a la democracia; este deseo las modifica, pero refuerza fantásticamente la creencia de la que ellas se alimentan; sirve al culto de la unidad, al culto de una identidad por fin hallada en lo singular, y no es por accidente sino obedeciendo a su lógica por lo que suprime la noción del derecho. Debe aceptarse, más bien, pensar y actuar dentro de los horizontes de un mundo en el que se ofrece la posibilidad de un despegamiento de la atracción hacia el Poder y hacia el Uno, en el que la crítica sostenida de la ilusión y la invención política se ejercen a prueba de una indeterminación de lo social y lo histórico.

Política de los derechos del hombre, política democrática, dos maneras, pues, de responder a la misma exigencia: explotar los recursos de libertad y creatividad en los que abreva una experiencia que acoge los efectos de la división; resistir a la tentación de canjear el presente por el futuro; hacer el esfuerzo, por el contrario, de leer en el presente las líneas de posibilidad que se indican con la defensa de los derechos adquiridos y con la reivindicación de los derechos nuevos, aprendiendo a distinguirlos de lo que no es más que satisfacción del interés. Y el que diga que esta política carece de audacia, que vuelva los ojos hacia los soviéticos, los polacos, los húngaros o los checos, o hacia los chinos, alzados contra el totalitarismo: son ellos quienes nos enseñan a descifrar el sentido de la práctica política.

Mayo de 1979

LA LOGICA TOTALITARIA*

El fascismo italiano fue el primero en jactarse de construir un Estado totalitario, *uno stato totalitario*. A él le debemos la invención de una fórmula a la que iba a responder, pocos años después, en Alemania, la del *totale Staat*. Cabría pensar, pues, que la crítica del totalitarismo fue una réplica a su apología. Pero, sin negar esta articulación, dudo que sea apta para explicarnos la fortuna del concepto.

Entre las dos guerras, los socialistas y liberales que denunciaron los regímenes de Hitler y Mussolini situaron su lucha bajo el signo del antifascismo. En cuanto al lugar que prestaban al tema totalitario, sólo una minuciosa investigación nos permitiría establecerlo; pero hasta donde sé, no fue un lugar importante. En cambio, convendremos en que el tema inspiró a ideológos de derecha, que asociaron en la misma reprobación fascismo, nacional-socialismo y bolcheviquismo. De un modo significativo, el *Petit Robert* ilustra su definición del vocablo francés *totalitaire* con una cita tomada de un libro de Jacques Bainville sobre Alemania, publicado en 1933:

> En la actualidad [escribe el autor] un solo partido tiene derecho a existir en Alemania. Es obvio que se trata del partido nacional-socialista. Lo mismo sucede con el fascismo en Italia y con el bolcheviquismo en Moscú. Se trata de una nueva forma de sociedad política. El Estado-Dios no padece disidencias, pues está representado por una minoría que posee todos los poderes, componiéndose el resto de la población de ciudadanos pasivos. La concepción totalitaria culmina, además, en la depuración.

Pensador conservador, nacionalista, Jacques Bainville fue uno de los fundadores de la *Acción francesa*. El suyo no es un juicio aislado, si bien es cierto que una gran parte de la derecha había ensalzado las maravillas del fascismo antes de adherir a él bajo la autoridad de Pétain. Sin embargo, más instructivo me parece el auge de la crítica del totalitarismo que siguió a la última guerra mundial. Es indudable que en su transcurso la

*Artículo publicado en *Kontinent Skandinavia* (ed. Dreyer, 1980), revista antitotalitaria dirigida por Tore Stubberud.

propaganda de los aliados no se privó de señalar la intención totalitaria de sus enemigos. Pero sólo después, cuando se desencadenó el conflicto ideológico entre las potencias occidentales y la U.R.S.S. —lo que se llamó Guerra Fría—, la denuncia del totalitarismo cobró una nueva amplitud y movilizó una importante corriente de la opinión liberal. Se comenzó a definir el comunismo como sistema totalitario, el más elaborado, el más acabado, aquel que había resistido a la destrucción del fascismo y del nacional-socialismo, pero que procedía de las mismas causas y perseguía fines análogos. No se trataba entonces de una simple transferencia al comunismo de rasgos imputados al fascismo. A mi juicio, esta determinación de una nueva categoría política, este cambio del epíteto que especificaba a los Estados enemigos al sustantivo propio para designar un nuevo tipo sociohistórico, sólo tuvieron lugar cuando el comunismo soviético comenzó a aparecer como una amenaza para la existencia de las democracias.

No es inútil interrogarse sobre las condiciones en las que antaño se esbozó, para expandirse en las últimas décadas, la representación del totalitarismo; en efecto, tales condiciones explican en buena medida las resistencias de la opinión de izquierda. El nuevo concepto fue tomado como un concepto de derecha, forjado al servicio de un designio reaccionario. En la lucha contra el totalitarismo se veía una diversión cuyo fin era hacer olvidar la realidad del imperialismo occidental y desarmar la crítica del sistema capitalista. Pero aun es preciso preguntarse por qué la izquierda no comunista, marxista o marxizante, dejó a los conservadores o liberales la iniciativa de formular el problema totalitario; por qué análisis como los de Hannah Arendth recibieron tan escasos ecos. No se puede olvidar, en efecto, que ya en la década de 1930, y mucho más después de la guerra, el régimen soviético fue objeto de múltiples críticas por parte de individuos aislados o bien de pequeños grupos revolucionarios, atentos a la formación de una capa burocrática, al avance de las desigualdades sociales, al perfeccionamiento del sistema policíaco, a la extensión de los campos de concentración, al culto de Stalin. Pero lo más asombroso es que testimonios, documentos, juicios que hoy en día ya no parecen discutibles, no conmovieran a la mayoría de la opinión de izquierda; que ésta pudiese seguir dividiendo al mundo en dos campos, uno intrínsecamente malo a pesar de las ventajas que procuraba al movimiento socialista, y el otro intrínsecamente bueno, a despecho de los vicios del stalinismo.

De todas formas, igualmente llamativo, y más instructivo para nuestro propósito, es el hecho de que la mayoría de quienes desmontaban la mixtificación del comunismo soviético se negaran a equiparar stalinismo con fascismo y evitaran hablar de un Estado totalitario en la U.R.S.S. Acumulaban los datos para la interpretación, pero se escabullían ante la exigencia de una conceptualización nueva. El caso de los trotskistas es, en este aspecto, ejemplar. Por poco numerosos que hayan sido, no hay ninguna duda de que en Europa occidental ejercieron sobre los intelectuales de

izquierda una influencia considerable. Ahora bien, los trotskistas no modificaron su juicio: para ellos, el fascismo fue y sigue siendo un medio forjado por el Gran Capital, en condiciones históricas determinadas, para reafirmar su dominación sobre el proletariado; a su vez, entendieron y siguen entendiendo el stalinismo como el producto monstruoso de una situación en la que el fracaso de la revolución mundial disoció de la infraestructura socialista una superestructura burocrática, en la que sobre el Estado proletario se encaramó una casta parasitaria. El caso es merecedor de atención pues el rector intelectual, el guía del que se tomaban todos los argumentos, al final de su vida dio señales de reconsiderar el sistema soviético como sistema totalitario. En los últimos renglones de su ensayo sobre Stalin, que la muerte no le permitió terminar, Trotski se atrevió a decir:

> *¡El Estado soy yo!*, es casi una fórmula liberal, comparada con la realidad del régimen totalitario de Stalin. Luis XIV no se identificaba más que con el Estado. Los papas de Roma se identificaban a la vez con el Estado y con la Iglesia, pero sólo durante las épocas de poder temporal. El Estado totalitario va mucho más allá del césaro-papismo, pues abarca la economía entera del país. A diferencia del Rey Sol, Stalin puede decir con todo derecho: *¡la Sociedad soy yo!*

Paradójicamente, es del lado de la revolución desfigurada pero siempre viva, del Estado obrero degenerado pero siempre pronto a restaurarse, donde se puede hallar una brecha en dirección a un análisis del totalitarismo. Simple brecha que el propio Trotski no parece haber tomado, si recordamos el papel que jugó en la instalación de la dictadura bolchevique. Lo cierto es que, con pocas palabras, hace escuchar muchas cosas. Al indicar que el Estado abarca la economía, sugiere que la distinción entre lo político y lo económico ha desaparecido; al imputar a Stalin la fórmula: *¡la Sociedad soy yo!*, deja entrever la especificidad del totalitarismo en relación con el absolutismo y la fuerza de los mecanismos de identificación por obra de los cuales nada escapa, en lo sucesivo, al Poder. Sin embargo, todo parece indicar que, para sus propios émulos, Trotski no había dicho nada.

Para encontrar la senda de una nueva reflexión sobre la naturaleza de la U.R.S.S., hubiese sido necesario que la izquierda marxizante consintiera en abandonar la visión de la realidad social oculta tras todos sus análisis, fuesen de inspiración reformista o revolucionaria. Esta visión, recordémoslo, se forjó en oposición a la del liberalismo, en un mundo sacudido por la expansión del capitalismo. El liberalismo había inventado la ficción de una sociedad que se ordenaba espontáneamente bajo el efecto de una libre competencia entre propietarios independientes, y en la que el Estado se limitaba a hacer respetar las reglas del juego y a proteger personas y bienes. Al denunciar esta ficción, al poner en evidencia la polarización de la sociedad en clases antagónicas, al señalar sus condiciones en las relaciones de propiedad, al hacer pesar toda su crítica sobre la irra-

cionalidad del sistema capitalista, el pensamiento socialista no se libró de la problemática que había dado cauce a la teoría liberal. Demostró que la efectiva dinámica del mercado desmentía las leyes de la economía política clásica, que las crisis no eran accidentales sino estructurales, que no había armonía entre el Capital y el Trabajo sino una oposición radical de intereses entre quienes disponían de los medios de producción y quienes estaban desprovistos de ellos. Sin embargo, al hacerlo, no se desprendió en modo alguno de la idea de que la realidad se revelaba a nivel de la economía. La ficción de una organización de la producción dirigida por los trabajadores asociados, es decir, de hecho, por sus representantes, sustituyó a la de un mercado que conciliaría los intereses y colmaría las necesidades por autorregulación. De este modo, a la negación liberal del antagonismo de clases en la realidad efectiva del capitalismo, respondió la ilusión de una abolición de este antagonismo en un futuro más o menos cercano, gracias a una revolución o a la abolición progresiva de la propiedad privada. La represión de la cuestión de lo político fue llevada al último extremo. Mientras que el liberalismo económico pretendía por lo menos combinarse con un liberalismo político, mientras que a veces inducía a éste a buscar en sí mismo sus propios fundamentos (lo atestiguan en Francia, a comienzos del siglo XIX, los esfuerzos de Benjamin Constant, Guizot o Tocqueville), los socialistas, por más ardor que hubiesen puesto en defender la libertad, la igualdad y la justicia, se privaron de medios para conocer los peligros que encubre un Estado que se habría adueñado de la economía, y de medios para pensar hasta dónde se arraiga la democracia.

Esto no les impidió, por cierto, valorar la amenaza que el fascismo hacía correr a sus instituciones. Se opusieron a él con tanta más decisión cuanto que contradecía abiertamente su ideal humanista, apareciendo a sus ojos como un producto del capitalismo. Pero una cosa es movilizarse frente a un enemigo intolerable porque exalta los valores del nacionalismo e incluso del racismo, porque practica abiertamente el culto de la fuerza y del jefe, y otra poder elevar a la reflexión los principios de su crítica. Lo comprobamos al medir la impotencia de los socialistas para entender la naturaleza del régimen soviético. Desde el momento en que veían abolida la propiedad privada, desde el momento en que el antagonismo de clases ya no se dejaba descifrar en el marco conocido del capitalismo, su pensamiento quedaba desarmado. Podían juzgar cargado de vicios al Estado soviético, pero, justamente, no encontraban otra cosa que vicios, e imputaban su origen a los accidentes de la historia. La izquierda carecía de una teoría del Estado o, más profundamente, de una concepción de la sociedad política. Y al mismo tiempo —hecho muy poco señalado—, se mostraba impotente para interpretar los signos manifiestos de la explotación de los obreros y campesinos, los signos de la división de clases generada a partir de las nuevas relaciones de producción. Por haber circunscripto la esfera de la realidad a los límites de la economía, se volvía ciega a la estructura del sistema de producción cuan-

to éste se imprimía explícitamente en el sistema político.

¿Por qué, preguntábamos, la izquierda se negó a emplear el concepto de totalitarismo? Primero respondimos: porque ese concepto fue inventado por la derecha. De acuerdo. Pero, volvemos a preguntar: ¿por qué no se adelantó a sus adversarios? Ahora nos atreveríamos a decir: porque ese concepto es *político*, y la izquierda no piensa en términos de política. La formulación parece paradójica. Los socialistas son decididos partidarios de la intervención del Estado en todos los campos de la vida social, si se trata de disminuir o suprimir las desigualdades que surgen en el marco de la sociedad civil, de atenuar los efectos de la apropiación de la riqueza por parte de una minoría o de hacer esa apropiación imposible. A ellos cabe atribuir, en el curso de los últimos cien años, todos los esfuerzos realizados en pro de un reparto menos inequitativo de los impuestos, todas las propuestas o las medidas más eficaces para defender a los asalariados de la arbitrariedad patronal, asegurar la estabilidad del empleo, mejorar las condiciones de trabajo y la seguridad. A ellos les debemos las iniciativas más radicales en favor de la educación, la higiene pública, la vivienda o el tiempo libre. En una palabra, la idea de progreso, si bien no nació con el movimiento socialista, si bien movilizó primero a una corriente liberal, humanitarista, encontró en su seno su más firme expresión al asociarse con la de intervención del Estado. Independientemente del proyecto comunista según el cual la entera refundición del aparato del Estado es la condición misma del cambio social, la noción de un combate político fue siempre central en la actividad de la izquierda socialista. Sin embargo, no debemos confundir la capacidad de actuar políticamente con vistas a la formación de un Estado reformador o revolucionario, con la capacidad de concebir la sociedad como sociedad política.

Una concepción semejante exigiría una reflexión sobre la índole de la división que se instaló entre la sociedad civil y el Estado; exigiría una reflexión sobre el alcance de la distinción históricamente producida entre el poder político —cuyas fronteras están delimitadas, cuya formación, ejercicio y renovación están sometidos a reglas democráticas— y el poder administrativo —cuyas competencias están igualmente precisadas y circunscriptas en derecho, pero que son cada vez más amplias, de hecho, debido a que este poder toma a su cargo las necesidades de la población y a que su control de la vida social es cada vez más regular y minucioso—. En cambio, mientras nos contentemos con definir al Estado como simple órgano de la sociedad diferenciado de ella por ejercer funciones de interés general, no tendremos más opción que entre las dos versiones siguientes. Según la primera, el Estado se separa sólo parcialmente de la sociedad, su potencia depende totalmente de la clase dominante, su única tarea es asegurar las condiciones de funcionamiento de un sistema económico que obedece a su propia lógica, sin dejar de acreditar la imagen de una identidad colectiva común y disfrazando de interés general el interés particular de las capas beneficiarias del capitalismo. Según la otra, el Estado puede, gracias al sostén de las fuerzas populares, elevarse por

encima de los particulares y de este modo volverse más y más consustancial con la sociedad, personificar de veras un interés general en el que los intereses privados se disuelven; el Estado aparece entonces como el gran órgano que decide todos los movimientos del cuerpo social y que simultáneamente se confunde con él. Estas dos versiones, la del Estado burgués y la del Estado socialista, no permiten discernir la naturaleza del poder político, la dinámica propia de la burocracia de Estado.

En primer lugar, se desconoce el sentido de una mutación que hace al origen de la democracia moderna: la instauración de un poder de derecho limitado, de tal suerte que, fuera del espacio político (en el sentido estrecho y convencional del término), se circunscriben los espacios económico, jurídico, cultural, científico, estético, cada uno de los cuales obedece a normas propias. Acontecimiento cuyo alcance último es nada menos que la separación de la sociedad civil respecto del Estado. Ahora bien, si se aprecia correctamente este acontecimiento, la tesis que guía la interpretación marxista, debería ser invertida, admitiéndose que el Estado moderno, lejos de ser un producto del capitalismo, creó las condiciones de su desarrollo asegurando la posibilidad de relaciones de producción e intercambio relativamente autónomas. Sobre todo, se debería reconocer el carácter simbólico del poder, en lugar de reducirlo a la función de órgano, de instrumento al servicio de fuerzas sociales que le preexistirían. Al no contarse con esta perspectiva, no se advierte que la delimitación de una esfera de lo político va acompañada de un modo nuevo de legitimación, no sólo del poder, sino de las relaciones sociales como tales. La legitimidad del poder se funda en el pueblo; pero a la imagen de la soberanía popular se le une la de un lugar vacío, imposible de ocupar y del que quienes ejercen la autoridad pública no podrían pretender apropiarse. La democracia alía estos dos principios en apariencia contradictorios: uno, que el poder emana del pueblo; otro, que ese poder no es de nadie. Ahora bien, la democracia vive de esta contradicción. Por poco que sea posible suprimirla, o que se la suprima, la veremos próxima a derrumbarse o ya destruida. Si el lugar del poder aparece no ya simbólicamente sino *realmente* vacío, entonces quienes lo ejercen no son percibidos sino como individuos cualesquiera, como integrantes de una facción al servicio de intereses privados, al mismo tiempo que la legitimidad sucumbe en toda la extensión de lo social; se incrementa la privatización de los grupos, de los individuos, de cada sector de actividad: cada cual quiere hacer prevalecer su interés individual o corporatista. En última instancia, ya no hay sociedad *civil*. Pero si la imagen del pueblo se actualiza, si un partido pretende identificarse con él y apropiarse del poder con el pretexto de esta identificación, esta vez lo que se niega es el principio mismo de la distinción Estado—sociedad, el principio de la diferencia entre las normas que rigen los diversos tipos de relaciones entre los hombres, pero también de los modos de vida, creencias, opiniones; y lo que se niega es, más profundamente, el principio mismo de una distinción entre lo que corresponde al orden del poder, al orden de la ley y al orden del conocimiento. Se ope-

ra entonces en la política una suerte de imbricación de lo económico, lo jurídico, lo cultural. Fenómeno característico, justamente, del totalitarismo.

La misma necesidad hace que la izquierda socialista desconozca la dinámica de la burocracia de Estado. Esta sigue siendo invisible, mientras el Estado parece surgir de la sociedad como el órgano en el que se condensan la voluntad y la fuerza de las capas dominantes o la voluntad y la fuerza del pueblo. La historia enseña no obstante que el Estado moderno, como centro de decisión, de reglamentación, de control, tiende cada vez más a supeditarse los menores detalles de la vida social. Pero se ignora el sentido de este proceso cuando se lo imputa a la perversidad de los hombres que pueblan sus burocracias. En una sociedad cuya homogeneidad va en aumento a causa de la disolución de las antiguas jerarquías "naturales", que cada vez se enfrenta más con el problema de su organización, que ya no dispone del recurso a un garante trascendente del orden, que ya no encuentra en el lenguaje de la religión una justificación de sus desigualdades, el Estado aparece ante todos y se representa a sí mismo como el principio instituyente, como el gran actor que detenta los medios de la transformación social y del conocimiento de todas las cosas. Es la aparición de este "punto de vista del Estado" —de un Estado que es centro virtual del poder y de la ciencia— lo que hace posible la formidable expansión de las burocracias, cuyos miembros pueden cultivar su interés propio y atraer cada uno para sí el máximo de poder y las máximas ventajas, pretextando su soberana distancia respecto de los administrados. Ahora bien, ciega a esta evolución y a sus causas, adicta a la idea de una buena estatización, la izquierda socialista ignora que, bajo la apariencia de móviles plenos de nobleza, ella misma labora por una separación cada vez mayor entre la potencia administrativa, reglamentaria, policial, y la sociedad de la que se encarga; ignora que ella misma precipita el proceso de formación de una capa de burócratas que, a despecho de sus diferencias y conflictos internos, se separa del resto de la población. De ahí que el fenómeno totalitario vuelva a escapársele, pues está esencialmente ligado a la idea de un Estado que, gracias a su red burocrática, sería omnipresente.

¿Debemos insistir?: de ningún modo insinuamos que el movimiento socialista contenga los gérmenes del totalitarismo. ¿Con qué palabras decirlo? Está bien claro que el totalitarismo implica su destrucción. Sólo intentamos comprender por qué ese movimiento, pese a su apego concreto a las instituciones democráticas, a las libertades públicas, a los derechos del hombre, sigue siendo incapaz de concebir la naturaleza del nuevo sistema social cuyo modelo fue creado por la U.R.S.S. Por qué no cesó de mantener una sospechosa relación con el movimiento comunista en Francia, Italia, España sobre todo, y por qué, cuando está en conflicto abierto con él, su análisis teórico se para en seco. Por qué, por ejemplo —por aludir a un acontecimiento reciente que va haciéndose borroso pero que no cayó todavía en el olvido—, bastó con que se propagara una fra-

seología nueva sobre el eurocomunismo para que dirigentes y militantes socialistas fundaran esperanzas en Berlinguer, Carrillo y Marchais, como si sus organizaciones hubieran cambiado de naturaleza. ¿Se responderá que en varios países los comunistas gozan de una fuerte implantación en la clase obrera y, más ampliamente, en las capas asalariadas? ¿Que libran combates (otra cosa es saber cómo y con qué fines) cuyos objetivos inmediatos coinciden con los de los socialistas? No negamos este hecho, pero en nada explica la endeblez de la crítica al totalitarismo. Sería una extravagancia suponer que esa crítica permanece informulada por meras razones tácticas. La verdad es, más simplemente, que ella requeriría una nueva concepción que haría tambalear los fundamentos del pensamiento socialista: una conceptualización política.

Ya que hemos empleado varias veces el término "político", sin definirlo, es hora de que intentemos establecer su sentido. Señalábamos que la izquierda no pensaba en términos políticos porque desconocía la naturaleza simbólica del poder en la sociedad democrática, así como la del Estado moderno. Sin embargo, acto seguido sugeríamos que este desconocimiento afectaba al mismo tiempo a las estructura de la sociedad, a la división del Estado y del conjunto social, a la división interna y a la relación mantenida por cierta articulación del poder, la ley y el conocimiento, con la ordenación de las relaciones sociales (empezando por las que se tejen en el marco de la producción). Echábamos de este modo un jalón. Para nosotros, el fenómeno del poder está en el centro del análisis político, pero no porque haya una autonomía de la relación de poder (cuando ésta se reduce a su más simple expresión de dominación de un hombre o de un grupo sobre una colectividad, no nos enseña nada); sino porque la existencia de un poder capaz de lograr la obediencia y el juramento de fidelidad generalizados, implica un tipo determinado de representaciones, en parte explícitas y, en una parte mayor, implícitas, relativas a la legitimidad del orden social. Tampoco nos conformemos con decir que no hay poder que no reclame procedimientos de legitimación, pues ello equivaldría a forjar la ficción de un poder desnudo que tendría que producir imágenes o ideas susceptibles de vestirlo y de hacerlo reconocer como necesario y deseable. Este trabajo de legitimación se cumple, ciertamente, y lo operan los detentadores del poder, los agentes religiosos o los legistas a su servicio. Pero, antes de corroborarlo hay que descifrar las condiciones que lo hicieron posible, preguntarse, en cada caso dado, qué cambio en los principios de legitimidad, qué modificación en el sistema de creencias o en el modo de aprehensión de la realidad, permitieron que se perfilara una nueva figura de poder. Y decimos "figura" para dar a entender que en la esencia misma del poder está el hacerse ver y el tornar visible un modelo de organización social.

En este sentido, nada más instructivo que examinar la formación del Estado totalitario en la U.R.S.S. Ahora bien, resulta indudablemente necesario destacar los acontecimientos políticos (tomado el término en su acepción restringida) que la explican. Como todos sabemos, pero como

casi siempre se olvida, las complicaciones económicas tuvieron comienzo en los años 1929-1930; fueron precedidas por la instauración de un nuevo sistema de dominación iniciado inmediatamente después de la Revolución, en la propia época de Lenin. Sin embargo, no es suficiente destacar los signos de la conquista del poder y de su aprobación por el partido bolchevique, ni tampoco los de la burocratización que empezó a asomar en las múltiples instituciones surgidas de la Revolución y que tuvo el efecto de cristalizar alrededor del Partido una capa de cuadros indispensables para la transformación del Estado. La estrategia del Partido monopoliza con todo derecho la atención: el Partido elimina a todas las formaciones políticas rivales y luego se supedita, cuando no los suprime, todos los órganos revolucionarios —soviets, comités de fábrica, comités de barrio, comités de soldados, milicias obreras, joven guardia roja— hasta concentrar en sus manos, o mejor dicho en manos de su dirección, todos los medios de decisión y coerción. Sin duda, importa también resaltar, en un contexto de desorden y escasez posrevolucionaria, una suerte de selección espontánea, dentro de la población, de dirigentes que, consolidando su función y extrayéndole ventajas materiales, crean nuevas solidaridades entre una institución y otra, sujetándose al polo más firme de autoridad. Marc Ferro hizo un análisis magistral de un proceso de burocratización por abajo que viene a duplicar el de una burocratización por arriba y favorece la constitución de un nuevo aparato de Estado dictatorial.[1] Lo cierto es que estos fenómenos, por importantes que sean, están lejos de explicar el sentido de la situación. De hecho, y como también observa Ferro, el partido bolchevique no era el único en sumar la maniobra a la demagogia o en manipular asambleas y excluir a sus adversarios de los puestos clave, como no era el único que podía ganar para su causa a elementos deseosos de hacer carrera en una sociedad liberada de la anarquía. Lo que tenemos que entender es que su fuerza de atracción no se mide por su fuerza real. Lo que distingue al Partido y explica su éxito es su capacidad para identificarse con la Revolución como movimiento irreversible, como potencia de ruptura radical con el pasado y de fundación radical de un nuevo mundo; su capacidad para condensar la reivindicación de una transformación social con la de un saber absoluto sobre la historia y la sociedad; su capacidad, por último, para concebirse y presentarse como el depositario de la legitimidad y la verdad socialistas. Estos caracteres, rigurosamente entrelazados, le proporcionan una figura singular y explican su influencia sobre elementos que no tienen ni formación política ni cultura, y sobre una *intelligentsia* carente de experiencia, en lo que se refiere a problemas organizativos y económicos. El Partido encarna el polo del saber y de la acción, atrae hacia sí a quienes nada tienen que hacer con la teoría porque él *es* la teoría, y a quienes nada tienen que hacer con la práctica porque él *es* la práctica.

[1] Marc Ferro, *La Révolution de 1917*, Aubier—Montaigne, 1976. *Des Soviets à la bureaucratie*, Gallimard—Juillard, 1980.

De hombres zafios e incultos hace los depositarios de la gran teoría; de intelectuales (cuado no los quiebra) hace militantes, organizadores, depositarios de la praxis revolucionaria. E incluso cuando todavía deja espacio a los debates internos y cuando navega a través de compromisos con tal grupo contra tal otro, en suma, cuando no es todavía ni partido monolítico ni partido único, conjuga potencialmente estas dos naturalezas porque representa el partido-Uno, no un partido entre otros (que sólo sería más firme y más audaz), sino ese partido cuya vocación es actuar por efecto de una sola voluntad y no dejar nada fuera de su órbita, es decir, confundirse con el Estado y la sociedad.

En síntesis, el análisis político sería de corto alcance si se limitara a destacar la conquista del poder, las modalidades de su ejercicio, la instalación de una jerarquía de burócratas capaz de sostenerlo y de difundir sus normas y consignas. Este análisis nos obliga a preguntarnos por la mutación que se produce con la aparición de un nuevo tipo de partido. Esa mutación es de orden simbólico. No se la podría ubicar en el registro de los acontecimientos; pone de manifiesto un nuevo sistema de representaciones que determina el curso mismo de los acontecimientos.

Es verdad que, en la época de Lenin, el sistema sólo está en ciernes. Para comprender su lógica es necesario examinar el período en que el nuevo poder se estabiliza, en que la nueva burocracia se constituye plenamente, en que se echan los cimientos materiales del régimen gracias a la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, a la colectivización y establecimiento de los instrumentos de intervención del Estado, es decir, de la planificación.

¿Por qué podemos hablar entonces de totalitarismo? No porque la dictadura haya alcanzado su fuerza máxima, no porque esté en condiciones de ejercer su imperio sobre todas las categorías de la población y de dictar consignas que valen como normas en todos los ámbitos de la vida social. Así sucede, efectivamente. Pero detenerse en los rasgos de la dictadura es quedarse en el plano de la descripción empírica. Se impone un modelo de sociedad que se instituiría sin divisiones, que tendría el control de su organización, que se relacionaría consigo misma en todas sus partes, que estaría habitada por el mismo proyecto de edificación del socialismo.

Apenas si es posible distinguir la causa del efecto en la concatenación de los aspectos que tienden a borrar las huellas de la división social. En primer lugar, el poder se afirma como *poder social*, personifica en cierto modo a la Sociedad misma como potencia consciente y actuante: la línea divisoria entre el Estado y la sociedad civil se vuelve invisible. Y al mismo tiempo se vuelve invisible la que separa el poder político del poder administrativo: el aparato del Estado pierde toda independencia respecto del partido comunista y su dirección. Paradójicamente, y como muy bien demostró Hannah Arendt, las diversas burocracias estatales pierden las fronteras que hacen de cada una de ellas, en la sociedad moderna, un universo distinto, y cuyas prerrogativas y atribuciones están fijadas: del mis-

mo modo sus miembros cesan de articularse en el seno de jerarquías regularmente constituidas. El poder político circula a través de sus agentes —los funcionarios del partido y de la policía secreta— en todas las esferas de la burocracia, tendiendo a disolver las relaciones particulares fundadas en la división del trabajo y en solidaridades de clan, para no dejar subsistir más que una relación general entre el órgano dirigente (y el dirigente supremo) y sus ejecutores, los cuales, en tanto individuos, disponen de un estatuto y de una existencia desprovistas de garantía. Simultáneamente, en la cumbre del Partido y del Estado, el poder se confunde con la posición de aquel o aquellos que detentan la autoridad. Esta confusión no es accidental, no es efecto del comportamiento del o los gobernantes. La misma necesidad hace que el Estado se suelde con la sociedad, el poder político con el aparato de Estado y los jefes con lo uno y con lo otro. Para decirlo de otra manera, merced a una inversión de la lógica democrática a que aludíamos, el poder cesa de designar un lugar vacío y se materializa en un órgano (o, en última instancia, en un individuo), supuestamente capaz de concentrar en sí todas las fuerzas de la sociedad.

En segundo lugar, queda excluido el principio de una división interna a la sociedad. Todos los signos de esa división, que no ha desaparecido en absoluto, son referidos a la existencia de capas sociales (kulaks, burgueses) provenientes del Antiguo Régimen, o a la de elementos acusados de trabajar por cuenta del imperialismo extranjero. Se presupone que la nueva sociedad imposibilita la formación de clases o grupos con intereses antagónicos. Sin embargo, la afirmación de la totalidad requiere, en forma no menos imperativa, la negación de la diferencia de aquellas normas por las que se define cada modo de actividad y cada institución en la que se ejerza. En última instancia, la empresa de producción, la administración, la escuela, el hospital o la institución judicial aparecen como organizaciones especiales, subordinadas a los fines de la gran organización socialista. En última instancia, el trabajo del ingeniero, del funcionario, del pedagogo, del jurista, del médico, escapan a la responsabilidad de éstos y quedan sujetos a la autoridad política. Finalmente, lo que se recusa es la propia noción de heterogeneidad social, la noción de una variedad de modos de vida, conductas, creencias, opiniones, por cuanto esa variedad contradice radicalmente la imagen de una sociedad acorde consigo misma. Y allí donde despunta el elemento más secreto, más espontáneo, más imperceptible de la vida social, en las costumbres, los gustos, las ideas, allí el proyecto de control, de normalización, de uniformización alcanza su máxima expresión.

Ahora bien, consideremos estos dos momentos de la empresa totalitaria, de hecho indisociables: la anulación de los signos de la división entre el Estado y la sociedad, y la de la división social interna. Ellos implican una desdiferenciación de las instancias que rigen la constitución de una sociedad política. Ya no hay criterios últimos de la ley ni criterios últimos del conocimiento que estén sustraídos al poder. Esta observación permite distinguir inmejorablemente la singularidad del totalitarismo. Pues, sin

hablar siquiera de la monarquía absolutista europea, de la que es manifiesto que siempre llevó aparejada una limitación del poder del príncipe —limitación ligada al reconocimiento de los derechos adquiridos por la nobleza o las ciudades, pero presidida en el fondo por la imagen de una Justicia de origen divino—, el despotismo (ese famoso despotismo oriental en el que se suele encontrar una prefiguración del régimen stalinista) nunca apareció como un poder que extrajera de sí mismo el principio de la ley y el principio del conocimiento. Para que este hecho se produzca hace falta que haya quedado abolida toda referencia a potencias sobrenaturales o a un orden del mundo, y que el poder haya venido a disfrazarse de poder puramente social.

El totalitarismo supone la concepción de una sociedad que se basta a sí misma y, puesto que la sociedad se significa en el poder, la de un poder que se basta a sí mismo. En síntesis, cuando la acción y la ciencia del dirigente se miden sólo por el criterio de la *organización*, cuando la cohesión o la integridad del cuerpo social dependen exclusivamente de la acción y la ciencia del dirigente, ya no estamos en los marcos tradicionales del absolutismo, del despotismo o de la tiranía. El proceso de identificación entre el poder y la sociedad, el proceso de homogeneización del espacio social, el proceso de cierre tanto de la sociedad como del poder, se eslabonan y pasan a constituir el sistema totalitario. Con éste queda restablecida la idea de un orden "natural", pero este orden es entendido como social-racional y no tolera divisiones ni jerarquías aparentes.

En el fundamento de un sistema semejante debemos localizar ciertas representaciones clave que componen su matriz ideológica. En un aspecto no son nuevas, derivan de una experiencia del mundo inaugurada por la democracia moderna, pero cesan de estar latentes y aparecen cargadas de una potencia de afirmación del ser de lo social que les procura una eficacia inédita y las expone a un destino nuevo.

Es notable, en efecto, el desdoblamiento de cada una de ellas como efecto de su actualización. Lo que aparece en primer término es la imagen del pueblo-Uno. Poco importa que durante cierto lapso el pueblo se confunda con el proletariado: se concibe entonces a éste, míticamente, como la clase universal en la que se absorben todos los elementos que laboran en la edificación del socialismo; ya no es, estrictamente hablando, una clase en el interior de una sociedad estratificada, es el pueblo en su esencia e incluye especialmente a la burocracia. Ahora bien, esta imagen se combina con la de un poder-Uno, poder concentrado en los límites del órgano dirigente y finalmente en un individuo que encarna la unidad y la voluntad populares. Se trata de dos versiones de una misma fantasía. Pues el pueblo-Uno no puede ser a la vez, figurado y enunciado, más que por un gran Otro; en la primera etapa sólo puede serlo por ese gran individuo al que Solyenitsin denominó, con tanto acierto, el *Egócrata*. Pero, por otra parte, la misma imagen se combina con la del elemento extraño al pueblo, con la de su enemigo. Hay que entender que esta última no es secundaria. La definición del enemigo es constitutiva de la identidad del

pueblo. Y desde este punto de vista, la metáfora del *cuerpo*, vigente en la propia época de Lenin, se impone a nuestra atención. La campaña contra los enemigos del pueblo queda ubicada bajo el signo de la profilaxis social: la integridad del cuerpo depende de la eliminación de sus *parásitos*.

No menos decisiva nos parece la representación de la organización. Pero no habremos de contentarnos con observar que en todo el horizonte de lo social proliferan las organizaciones. La novedad está en que la sociedad en su conjunto es percibida como una vasta organización encerrando una red de microorganizaciones. Ahora bien, esta representación, a su vez, se desdobla. Mientras se impone la imagen de la organización general en la que se inscriben los individuos, en la que encuentran predeterminados su condición y su función, mientras prevalece la noción de una racionalidad inmanente a lo social, simultáneamente la sociedad se presenta como una materia amorfa que hay que organizar, como algo organizable, como algo que se ofrece a la intervención incesante del ingeniero, del contructor comunista. En este sentido, la estructura de cada organización particular, el lugar y la función de cada uno de sus agentes, nunca están establecidos ni afirmados. Por último, así como la identidad del pueblo, o la integridad del cuerpo, dependen de una lucha constante contra los elementos extraños o parásitos, la virtud de la organización supone la idea de una desorganización, de un caos siempre amenazador, y la de perturbadores, saboteadores de las leyes del socialismo. Si analizamos estas dos representaciones podemos medir ya la contradicción que acosa al militante o al dirigente de la sociedad totalitaria. Por un lado se confunde con el pueblo, con el proletariado, con el partido; está incorporado a él, disuelto como individuo en el "Nosotros" comunista, o bien es una pieza o una correa de transmisión dentro de la Organización, de la Máquina; por la otra, ocupa la posición del Amo, de aquel que ve todo y que nombra todo, o bien del organizador, del activista, del movilizador de las masas.

Aún se hace preciso deslindar otras dos representaciones que, por más cercanas que estén a las precedentes, no dejan de diferenciarse de ellas. Una es la de la creación social-histórica; la otra, de la transparencia de la sociedad a sí misma. La primera se eleva sobre el mito de una materia social ofrecida al poder del organizador, pero tiene raíces más profundas, pues incluso antes de que se formara el modelo de la racionalización burocrática (industrial), ya en la época de la Revolución francesa, se vio nacer la idea de la creación de una sociedad completamente nueva, de un hombre nuevo, como si fuera posible y necesario construir sobre tabla rasa. Ahora se afirma la fe en una edificación permanente del socialismo; la visión de un "radiante porvenir" que justifica todas las acciones presentes y, en particular, los sacrificios impuestos a las generaciones durante la transición. Tampoco debemos soslayar el contrapunto de esta idealización. La idea de la creación, o mejor dicho de una autocreación de la sociedad, va acompañada de un prodigioso rechazo de toda innovación que transgrediera los límites de un futuro ya sabido, de una realidad en prin-

cipio ya controlada. En este aspecto la imagen de una historia que se va haciendo a cada momento queda absolutamente contradicha por la de una historia fijada de antemano. Lo desconocido, lo imprevisible, lo indeterminable son las figuras del enemigo.

La última representación surge aun desde el fondo de la democracia moderna, pero más notable es su transformación en el contexto del totalitarismo. Desde el momento en que el Estado tiende a confundirse con la sociedad, ya no hay sólo presunción de un punto de vista de racionalidad sobre el conjunto de las actividades: este punto de vista es ahora el del poder que, por mediación de sus agentes políticos, policiales, planificadores, posee el conocimiento entero de todos los aspectos de la realidad social. Y, simultáneamente, este conocimiento pretende ser el de la sociedad sobre sí misma. Crece así una intensa actividad destinada a hacer visibles los objetivos y resultados de la empresa socialista. Lo que mejor revela es la fantasmagoría del Plan. Pareciera que el poder tendría la capacidad de exhibir la obra social común, o que, por su intermedio, la sociedad se exhibiría ante sí misma. Sin embargo, el objetivo de la transparencia resulta ser, contradictoriamente, el de la opacidad. Pues el "todo" no resiste dejarse desplegar en articulaciones que conocerían, cada una de ellas, su función. El "todo" debe permanecer ajeno a sus articulaciones y seguir siendo, pues, un secreto.

Refiriéndonos a los espléndidos análisis de Hannah Arendt, señalábamos la inseguridad, aunque ahora habría que decir la incertidumbre, que afecta a la posición del militante o del burócrata en la administración, a la del ingeniero o director en la industria: una radical incertidumbre para cada uno, sea cual fuere su puesto, sobre los motivos de las decisiones tomadas por la cumbre y sobre los límites de la autoridad de que cada cual dispone. Ahora bien, este fenómeno no es sólo el indicio de un poder tiránico tanto más temible cuanto que nadie conoce ni puede prever sus designios. La verdad es que una sociedad que asegurara a la acción social su más grande inteligibilidad sería aquella en que hubiera en cada ámbito una experiencia de la realidad, un conocimiento de lo posible y lo imposible, una noción de las resistencias de los hombres y las cosas y, por consiguiente, una aprehensión de las peculiares condiciones de los diversos modos de relación y trabajo. Semejante sociedad sería, por principio, rebelde a la empresa totalitaria. Esta no puede avanzar sino empecinándose en destruir cualquier garantía de competencia en el espacio de la burocracia, embrollando la madeja de responsabilidades, manteniendo en las tinieblas el foco del poder omnisciente. Es así como el ideal del secreto revela ser la contracara del ideal del conocimiento (y habría que agregar que el ideal de la policía secreta pasa a ser la contracara de la exhibición política de todo cuanto se hace).

Para apreciar la eficacia del sistema de representaciones que acabamos de trazar habría que abandonar el nivel de abstracción en el que nos hemos situado y considerar todos los sustitutos que le permiten inscribirse en la vida social. El primero de ellos es, manifiestamente, el Partido. Ha-

biendo sido el molde en el que se vació la empresa totalitaria, se convierte, una vez instalado el régimen, en el agente privilegiado del proceso de identificación del poder y el pueblo y del proceso de homogeneización del campo social. Pero para cumplir estas funciones el Partido tiene que combinarse con incontables organizaciones de masas. Así pues, mientras que por un lado penetra por todas partes en el edificio del Estado hasta dislocar sus articulaciones convencionales y utilizarlo como simple fachada del poder político, por el otro hace surgir decenas y cientos de microcuerpos en los que es fundamental que su naturaleza parezca distinta de la suya, de tal modo que se simulen la especificidad y autonomía de relaciones puramente sociales, es decir, no políticas, pero que le son consustanciales. Sindicatos de todo tipo, grupos de ayuda mutua, grupos culturales de trabajadores de diversas categorías, organizaciones de jóvenes, de niños, de mujeres, círculos de escritores, de artistas, de científicos, academias: se instala toda una red de "colectivos" por los que circulan las normas comunistas. En cada uno de estos colectivos se reconstruye la imagen de una identidad social común y de una dirección que le sirve de depositaria, la imagen de la buena organización y del activista-organizador; en cada uno se reproduce el mecanismo de eliminación de los parásitos, de los saboteadores, de los desviacionistas; en cada uno se conjugan el imperativo de la innovación y el del más estricto conservadurismo; en cada uno, el de la exhibición de objetivos y resultados y el de una ocultación de los focos de decisión. Y es así como toda relación social, todo intercambio, toda comunicación, toda reacción que traduzcan iniciativas particulares, imprevistas, desconocidas, situadas fuera del espacio domesticado del colectivo, pasan a ser blanco de ataque. Al trabajo de *incorporación* de los individuos en grupos legítimos le corresponde el trabajo de descomposición de las relaciones libremente establecidas; al trabajo de una socialización artificial, la destrucción de las formas naturales de sociabilidad.

Quien no prestara atención al inmenso dispositivo edificado, dondequiera que pudiese afirmarse, para disolver al sujeto en un "nosotros", para aglomerar, para fundir a estos "nosotros" en el gran "nosotros" comunista, para producir al pueblo-Uno, se privaría de comprender en qué forma se ejerce la lógica totalitaria. Por más que denunciara la desmesura del poder dictatorial, la expansión de la burocracia, la proliferación de aparatos que reducen a la función de meros ejecutores a los supuestos protagonistas de la vida de las instituciones, no vería aún que dictadura, burocracia y aparatos necesitan de un nuevo sistema de cuerpo.

Pero aquí alcanzamos tal vez la causa más profunda de la ceguera de la izquierda ante la variante comunista del totalitarismo. Mientras que le repugnan todas las formas de organización creadas por el fascismo, en las que reconoce un propósito de alistamiento y mixtificación, ya que en ellas se practica abiertamente el culto del jefe y de la disciplina, casi siempre se encandila con el proceso de asociación, movilización y animación de ma-

sas, porque éste avanza bajo el signo aparente de la *democracia real*. Como el ideal de la democracia real es el de la propia izquierda, ésta se limita a deplorar su desnaturalización en los hechos por la acción de los manipuladores. Curiosamente, toma por su cuenta la acusación de parasitismo o sabotaje y la aplica a los burócratas, sin preguntarse jamás si la idea del buen "colectivo" puede ser extraída del sistema de representaciones totalitario. Paralizada por la justa crítica del individualismo burgués, por la de la compartimentación de roles y actividades generada por el capitalismo, no sabe añadirle la crítica inversa: desmontar la ficción de la unidad, de la identidad, de la sustancia de lo social y mostrar que culmina en el más extremo aislamiento de los individuos, en la disolución del Sujeto, en la furiosa destrucción de la sociabilidad humana. Y de tal magnitud es su impotencia, que la vemos desarmarse cuando los comunistas de la nueva ola, especialmente los italianos, proclaman los méritos de la "democracia de masas", como si este concepto no sirviera de maravillas para disimular la invasión de todos los sectores de la cultura —antes que los de la economía— por grupos prendados de su cohesión, entregados al conformismo, cimentados por el odio a los desviacionistas.

Una cosa es proponerse discernir las grandes líneas de la empresa totalitaria, y otra preguntarse por sus efectos en la realidad. Habría que observar el desorden en el reverso del orden; la corrupción, más allá de la imaginería del cuerpo sano; la lucha por la supervivencia o por los puestos, mientras se aguarda el "radiante porvenir"; la virulencia de los antagonismos burocráticos bajo la férula del poder. Aunque no nos hayamos propuesto esta labor, al menos no permitamos que el lector dude de nuestro pensamiento: el sistema totalitario no logra sus fines. Choca, más que cualquier otro, con la desmentida de la experiencia. Pero también es importante valorar su coherencia fantasmática.

STALIN Y EL STALINISMO*

Respondiendo a la invitación de los organizadores de este encuentro, vamos a preguntarnos por lo que fueron Stalin y el stalinismo. Entiendo por mi parte que se trata de una sola pregunta, referida a la vez al papel del hombre y a una *forma política*. No será fácil, sin duda, convenir en que ésta no fue producto de la voluntad y la acción personal de Stalin; pero quizá sea más difícil ubicar a éste en su justo lugar. Cuando nos ocupamos de detectar una *forma*, es grande la tentación de destacar tan sólo los rasgos aparentemente objetivos, borrando los otros o abandonando el residuo a la competencia del psicólogo: como si a toda costa hubiese que razonar en términos de necesidad y contingencia y decidir entre la una y la otra. Observen ustedes sin embargo que, si cediéramos a esta tentación, se nos escaparía no sólo el fenómeno Stalin sino también el fenómeno stalinismo, por lo mismo que este concepto lleva el sello de un nombre propio. Así pues, mi intención es dar pleno sentido a la articulación de los dos fenómenos o incluso justificar el empleo del concepto de stalinismo, en el que se conjugan la referencia a un individuo y una significación política.

¿Cómo aprehender, pues, este objeto: *Stalin y el stalinismo*? A mi juicio, la pregunta orienta nuestro debate hasta tal punto que, si no la formulamos, nos exponemos a perdernos en discusiones inútiles. En particular, me parece que sería un debate ciego si esgrimiéramos argumentos dirigidos a contraponer o confundir la era stalinista con las eras prestalinista o poststalinista, o bien a oponer marxismo-leninismo y stalinismo, sin haber definido antes ciertos principios de interpretación que hagan pertinentes los problemas planteados. Comenzaré, según esta óptica, evocando dos actitudes que me parecen igualmente condenadas a apartarnos de nuestro objeto, en forma tal de hacer manifiesta la exigencia de una nueva conceptualización.

La primera actitud es la de la historiografía tradicional, que pretende atenerse a la observación empírica, sin presupuesto teórico alguno. El ex-

* Intervención en el Coloquio organizado en Ginebra en enero de 1980 por la Facultad de Letras y el Instituto Universitario de Altos Estudios Internacionales sobre el tema "Stalin y el stalinismo".

examen de Stalin y del stalinismo se confunde entonces con el de un período que comienza cuando se afirma plenamente la autoridad del dictador, y que se cierra con su muerte. Tiene en cuenta, por cierto, los cambios sobrevenidos en los métodos de gobierno, así como la naturaleza o el funcionamiento de las instituciones, pero siempre implicándolos en el relato de los acontecimientos. Este análisis choca con el mismo obstáculo que todos sus similares. Es impotente para justificar el recorte del período, pues nada le permite considerar que la duración de la vida política de Stalin delimite una franja histórica significativa: la noción de reinado de Stalin puede juzgarse tan arbitraria como la del reinado de tal o cual monarca. El caso presente implica, además, la dificultad de no poder circunscribir dicho período con exactitud. En efecto, no hay coronación, no hay golpe de Estado, no hay ningún suceso clamoroso que sirva de indicador. Aun suponiendo que la muerte del dictador precise un límite natural —de tal suerte que la idea de un stalinismo post-Stalin quede desterrada por principio o tenga nada más que una significación metafórica—, se plantea el problema de si la era staliniana comienza con la muerte de Lenin, en 1927, en los años 1929-1930, en 1934 o incluso después. El historiador empirista, como hemos señalado, está siempre expuesto a esa marcada indeterminación, y pretende resolverla acomodando su relato. Pero, aparte de que le falta el signo que le daría fe de un cambio manifiesto en la condición o situación de su personaje (las funciones ejercidas por Stalin no informan sobre su grado de poder), el problema del fechado se entrelaza con otro que escapa a la perspectiva del simple observador. No necesito señalar que el término stalinismo no designa al gobierno de Stalin ni a su "reinado"; sirve para poner en evidencia, al menos, un ejercicio singular del poder y, en la medida en que éste afecta a la sociedad entera y a cada aspecto de la vida social, un modo de organización y disciplina, un conjunto de conductas, actitudes, valores que dieron su fisonomía al régimen denominado soviético. No fue sólo Stalin el que se cuidó de hablar de stalinismo; también lo hizo Khrushev, a despecho de las críticas que le dirigió. El término fue forjado, si no me equivoco, por los trotskistas, y Medvedev lo reinventó con intención crítica, para denunciar una desviación del marxismo y una ruptura con el leninismo. Perdónenme ustedes una observación tan obvia que parece inútil: el historiador que se limita a la simple descripción de los cambios políticos que caracterizan a la era stalinista, no encuentra al stalinismo.

Para introducir este concepto le hace falta echar mano al lenguaje de los opositores, pero entonces, salvo que lo utilice como un simple dato de hecho, se impone ante él una exigencia teórica. Si me detengo no obstante en esta constatación banal, es porque el punto de vista de la historiografía tradicional puede muy bien coexistir —y a veces coexiste efectivamente— con el de una historiografía comunista, aunque al precio de disimular sus presupuestos, cuando la segunda se permite la audacia de criticar los métodos stalinistas evitando al mismo tiempo el concepto de stalinismo. Diluida en el relato de los acontecimientos, esta crítica no

menciona la aparición de un estilo político nuevo sino para desmontar mejor la reflexión política.

La segunda actitud a la que me refería es, como acabamos de barruntar, la de aquellos opositores que toman por doble referencia el marxismo y la práctica leninista. El caso es que a ellos les debemos el concepto de stalinismo. Pero, ¿en qué sentido? En el fondo, ya sea que consultemos a Trotski o a Medvedev y a despecho de múltiples diferencias, se hace perceptible un mismo esquema: si se considera la teoría de Marx, es imposible ignorar la perversión que introduce la doctrina implícita de un poder burocrático; si se considera la acción de Lenin, es imposible confundir lo que fueron un mando autoritario y medidas arbitrarias dictadas por los imperativos de la revolución, con métodos deliberados de coerción, con un gobierno por el terror al servicio de una ambición personal. Así pues, el concepto de stalinismo sólo podría definirse en la esfera de la problemática marxista-leninista, con la condición de imaginar una historia regida por el advenimiento del socialismo, cuyas peripecias, que retardaron su culminación, tuvieron el efecto de engendrar una formación monstruosa. No hace falta que desarrolle largamente este esquema: les es familiar. Sólo me interesa destacar que el concepto de stalinismo está rigurosamente presidido por una teoría de la filiación y de la desnaturalización. Tanto desde el punto de vista de los principios como de la práctica, aparece como un vástago socialista al que las vicisitudes de lo real habrían sustraído de la dinámica revolucionaria y que se habría dedicado únicamente a su propia conservación, a expensas de todas las fuerzas que ponen en peligro su supervivencia. Como puede verse, este tipo de teoría conjuga las dos ideas del stalinismo: como sistema y como producto de las circunstancias. O bien, y yo preferiría decirlo así, implica un compromiso entre la exigencia de la conceptualización y la perspectiva de una historia de acontecimientos, única susceptible de revelar las famosas vicisitudes de lo real.

Para no mencionar más que a Trotski, recordaré que este compromiso guía en dos momentos la andadura interpretativa. Cuando se trata de dar cuenta del ascenso de Stalin, las circunstancias suministran lo esencial de la interpretación. La guerra civil, la intervención extranjera, el reflujo de las fuerzas revolucionarias en Europa, el aislamiento de la U.R.S.S. y sus consecuencias, la caída de la producción, la desorganización de la economía, el antagonismo ciudad-campo, la merma del proletariado industrial y su descorazonamiento, la entrada en masa en el Partido de elementos que le son extraños y que no buscan más que seguridad y promoción social: éste es el cañamazo histórico. Stalin parece irresistiblemente llevado por el curso de las cosas, como hombre que responde a las aspiraciones de los mediocres, de los tímidos, de los advenedizos. Esta descripción sustenta sin duda la idea de una ruptura en la edificación del socialismo, del paso de una política revolucionaria que lleva el nombre de Lenin, a otra política al servicio de la consolidación de un aparato burocrático que lleva el nombre de Stalin. Pero esta ruptura y este paso

están tan bien inscriptos en un proceso objetivo, anónimo, que parecen escapar a los actores y ser, en resumidas cuentas, inevitables. Vemos así a Trotski empeñarse en demostrar que la derrota de la Oposición no es imputable a sus errores sino efecto de circunstancias que ésta no podía modificar. El stalinismo parece resultar de una aventura fatal. Y digámoslo de paso: es tanta la eficacia de esta visión de la historia que ella tiende a anular la crítica. De hecho, cuántos intelectuales que se jactaban de fundar su adhesión al comunismo en una apreciación lúcida de los acontecimientos, no encontraron en Trotski la prueba de que cualquier otra política que no fuera la de Stalin estaba condenada por la historia y era, por tanto, condenable, y que para luchar contra el capitalismo había que adecuarse a las condiciones reales en las que el régimen había podido sobrevivir.

El segundo momento de la interpretación trotskista se señala, en cambio, en la tentativa de poner en evidencia la finalidad específica del sistema staliniano: tentativa apoyada en el análisis de los métodos empleados por el poder para fortalecerse, una vez que ha triunfado sobre sus enemigos, y también en el de la mentalidad de los dirigentes y de los nuevos cuadros, insensibles ahora a los intereses de las masas, en Rusia y en el mundo entero. Así pues, los acontecimientos ya no figuran con el carácter de causas, sino que se los trata más bien como efectos de la política stalinista. Sin entrar en los detalles de la argumentación, digamos brevemente que todo lo que sucede en el escenario internacional a partir de 1926 ó 1927, especialmente en China, o en Alemania cuando el ascenso del nazismo, o en España, así como las catastróficas perturbaciones que resultaron de la colectivización forzada y de la industrialización, llevan la marca de las perversidades de la estrategia stalinista. Desde esta perspectiva, el stalinismo ya no está moldeado por la historia, sino que es él el que imprime a ésta su curso singular. Se convierte, de consecuencia, en principio.

Lo cierto es que este enfoque no hace desaparecer el anterior; ambos se yuxtaponen. De manera que si se ha adoptado el primero, siempre se le puede subordinar el segundo. Si se abrazó la visión fatalista, cabrá objetar a Trotski que la política interior y exterior de Stalin de los años 1930 fue impuesta por las mismas circunstancias que provocaron el debilitamiento del proletariado ruso; las mismas que echaron a perder la posibilidad de una oposición dentro del Partido y que favorecieron el desarrollo de una burocracia contraria a la dinámica revolucionaria; las mismas, por último, que forzaron al poder a dar rodeos para preservar las conquistas del socialismo.

Señalé anteriormente que el concepto de stalinismo, en su primera acepción, procedía de un compromiso entre una exigencia teórica de reflexión sobre la naturaleza del régimen, y la historia descriptiva. Este compromiso se efectúa bajo el manto del marxismo. Pero no lo deja intacto. El marxismo pretende iluminar el camino de la revolución partiendo de una teoría del modo de producción y de la lucha de clases; ello no

le impide explorar las vías de la contrarrevolución y descifrar las figuras que ésta adopta como respuesta a movimientos que, según el esquema establecido, no pueden haber alcanzado su madurez. Ahora bien, lo que en rigor Trotski (aunque la observación se aplica también a Medvedev) podría explicar, reconstruyendo una secuencia de acontecimientos, es el fracaso de la revolución rusa y la formación de un régimen contrarrevolucionario de un nuevo tipo, régimen antisocialista sostenido por una clase cuyos intereses se oponen a los del proletariado; pero se traspasan los límites de la interpretación marxista cuando se utiliza el análisis histórico para insertar en una continuidad temporal una formación política a la que sin embargo se atribuye una coherencia propia, y el carácter de obstáculo a la revolución.

Acerca de este punto quisiera hacer un segundo señalamiento Si nos detenemos un momento más en la argumentación de Trotski, veremos que conduce a dos conclusiones: la primera sería que, dadas las circunstancias, en la U.R.S.S. ya no había —digamos: a partir de 1923— política revolucionaria posible. Concepción fatalista, apuntábamos, que en el mejor de los casos no autoriza más que la prosecución de un trabajo teórico, a la espera de nuevos acontecimientos que modificaran el estado de las relaciones de fuerza, en el país o en el mundo. La segunda hipótesis que me parece justificada si se miran sus constantes esfuerzos en formular una política diferente de la de Stalin en cada etapa, sería que, a falta de poder llevar a cabo una revolución según el esquema sugerido por Marx y retomado por Lenin en *El Estado y la revolución*, habría sido posible contemporizar con lo real, sin perder de vista los objetivos últimos y asegurando la participación del proletariado en la vida del Partido. Entiéndase bien: yo no me pregunto si Trotski, de haber vencido a Stalin, hubiese sido capaz de conducir a buen puerto una política semejante. Lo cierto es que su práctica, cuando tuvo que ejercer elevadas responsabilidades políticas, hace poco creíble su crítica de la burocracia. Lo que me interesa es que, desde este punto de vista, el stalinismo aparece no ya como una desviación directa del marxismo, sino como desviación de una vía que, de todas maneras, y de hecho ya en tiempos de Lenin, se apartaba de la vía regia de la política revolucionaria. Por su parte. Medvedev nos inspiraría un comentario similar. El condena los excesos del stalinismo o, para ser más exactos, juzga que el stalinismo se define por sus excesos, pero los caracteriza por comparación con los justos excesos leninistas, impuestos éstos por las circunstancias. Nadie piensa, claro está, que Marx había excluido la violencia de la política revolucionaria. Pero en los autores que para oponerse a Stalin se respaldan en su enseñanza, adivinamos una sutil distinción entre la violencia proletaria por un lado, siempre impuesta por la lucha contra el enemigo de clase, una violencia extraordinaria por otro, exigida en una situación límite, cuando la revolución ha estallado en un país donde el proletariado es demasiado débil para conducirla a su término y cuando el mundo se ha ligado contra ella, y por último una vio-

lencia parasitaria, que confunde los intereses del nuevo poder con los de la revolución.

¿Por qué afirmamos esto? Porque nos parece que los adversarios del stalinismo son incapaces de definirlo, tan pronto como han admitido un desbordamiento en la política revolucionaria por lo real (el curso de los acontecimientos después de 1917) y tan pronto como imaginan una política sustitutiva (una prolongación del leninismo, sin Lenin), conducida por buenos dirigentes y un buen aparato y sin más sostén que una delgada fracción proletaria. En otros términos, la definición del stalinismo como exceso prueba ser inconsistente desde el momento en que se concedió que ya había excesos antes de la era stalinista, por lo que sólo queda distinguir entre excesos "normales " y excesos "excesivos".

Encontramos aquí de nuevo la función de la historia descriptiva y verificamos que su única finalidad es eludir todo cuestionamiento a la validez de la teoría marxista de la revolución y del leninismo, y todo cuestionamiento a la lógica del sistema stalinista. Allí donde se hace preciso poner a prueba los fundamentos de la teoría, sólo cabe "mostrar" que ésta pegó un giro al contacto de los acontecimientos; cuando habría que preguntarse por qué, bajo Lenin, el terror se desató *antes* y *después* de la guerra civil, o sea en épocas en que no se lo podría deducir de una situación de extremo peligro, todos sus episodios son indistintamente asignados a una dinámica de resistencia a los enemigos de la revolución; allí donde se observa una mutación, la instauración de la dictadura stalinista, que hace de la violencia generalizada un principio de gobierno, se descubre un monstruoso producto de las circuntancias.

Pero aún es preciso examinar la contradicción que mina el compromiso del que hablamos. ¿Por qué tanta obstinación en mantener una continuidad entre el marxismo y el stalinismo? ¿No era que la propiedad colectiva de los medios de producción suministra el índice del socialismo? Extraño argumento, en verdad, pues tiene la consecuencia de que el momento culminante de la "desviación" stalinista, el de una colectivización forzada que va a la par con el terror de las masas, momento que prepara la industrialización acelerada y la estatización de la economía, en ese momento aparece como el mismo en que se crean las "bases del socialismo". Sobre este punto Medvedev no es menos elocuente que Trotski. Los años 1929-1930 señalan, a sus ojos, un viraje decisivo: el stalinismo encuentra entonces su verdadero rostro. Pero como por otra parte considera la abolición de la propiedad privada como la piedra de toque de la teoría, debemos admitir sin reservas que la inauguración del curso del socialismo coincide con su desviación; que la norma coincide con el exceso.

Hasta ahora sólo hemos mencionado a los opositores marxistas del stalinismo. Pero si consideramos el punto de vista que adoptan, no nos sorprenderá que autores antimarxistas puedan adueñarse de él, invirtiendo sólo su dirección. Me referiré nada más que a Solyenitsin. No le faltan argumentos para ridiculizar a quienes hablan de desviación stalinista o de

marxismo degenerado. Le parece irrisoria la idea de una colectivización que no implicara los excesos del terror. Pero su postura es un contrapunto del anásisis de sus adversarios; conserva sus premisas, combinando como ellos la descripción de los acontecimientos con la referencia de Marx. El stalinismo ya no es el vástago monstruoso del marxismo sino su producto natural, autentificado por la historia. A los trotskistas que acusaban a Stalin de desfigurar la enseñanza del fundador, les replica que lo que Stalin hace es revelar su contenido real. Pero con ello (al menos cuando polemiza, pues casi siempre sus análisis son de una notable lucidez), él mismo toma al pie de la letra el discurso oficial autotitulado marxista, confunde también en una misma cosa el socialismo y la destrucción de la propiedad privada, e inserta igualmente el stalinismo en la continuidad de una historia inaugurada por un movimiento de ideas: con la diferencia de que ve en él la consumación del movimiento.

Las dos posturas que acabo de resumir son parejamente instructivas: al revelar lo que disimulan, reconocemos la necesidad de explicar los principios de una interpretación. En primer lugar, deberíamos admitir que el enfoque histórico-descriptivo jamás permite concebir la naturaleza de una formación política. No es que sea ilegítimo preguntarse el modo en que surge, sino que la reconstrucción de la trama de acontecimientos de la que procede se revela guiada siempre, se lo confiese o no, por una hipótesis, por la idea de que se está ante una configuración de rasgos significativos. En síntesis, la noción que nos hacemos de la identidad específica de ciertos fenómenos precede y guía la tentativa de describir su génesis. Tiene que ser establecida la hipótesis y elaborada y enunciada la idea para que se las pueda someter rigurosamente a la prueba de la interpretación. Exigencia banal, se me dirá, desde que Max Weber la formuló, y que por lo demás había sido reconocida en el pasado por todos los verdaderos pensadores, habiendo sido seguramente la de Marx. Sin embargo, en un terreno singularmente entenebrecido por la ideología, dicha exigencia resulta audaz. En este caso nos impone dejar transitoriamente a un lado, o poner entre paréntesis, la génesis del stalinismo a partir del leninismo, o de la Revolución rusa. No porque estas cuestiones dejen de revestir un enorme interés, sino porque es impensable que se las plantee inocentemente.

En segundo lugar, deberíamos prescindir del discurso de los actores, sean stalinistas o antistalinistas, si queremos dilucidar el sistema en el que se inscriben sus concepciones y acciones y cuya lógica se les escapa en amplísima medida. Este imperativo tan claramente destacado por François Furet en su último libro sobre la Revolución francesa[1], parece aún más indispensable atento el hecho de que, en el caso presente, la práctica y el discurso de los autores tienen una constante referencia al marxismo, a una teoría de la historia, de la sociedad, de la revolución, y porque además nos inclinamos a creer que ella los guía, que saben lo que hacen, que son juzgados por ella o que ella se hace juzgar por su interme-

[1] F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

dio. En este aspecto permítanme recordarles unas palabras de Trotski que, pareciéndome realmente ejemplares, conservo siempre presentes. En la obra que consagró a Stalin, declara en sustancia que *se apoderó de una máquina que era producto de los bolcheviques, la que a su vez era producto de ideas.*[2]. Es sorprendente que un escritor que hace profesión de fe materialista no vacile en afirmar que el partido es un producto de ideas, pero esto indica además en qué trampa está cayendo, la trampa que nos tiende la lectura marxista de la realidad "socialista". Debemos subrayarlo; según esta perspectiva, Stalin, al poner la máquina al servicio de sus ambiciones, sigue manteniendo, a través de ese producto de ideas, un lazo con la creación marxista; la desvía de sus fines pero ella permanece impresa en su criatura. Por principio, no es posible entender el partido como una pieza esencial del sistema establecido ni se puede referir su función a la lógica propia de éste; nació de la teoría y lo que pasa efectivamente revela tan sólo una desviación de los efectos de la teoría.

Dejemos ahora este ejemplo y señalemos que los análisis más difundidos del stalinismo aúnan el más extremo objetivismo con el más extremo subjetivismo. El denominado modo de producción socialista, como el denominado Estado proletario, como el denominado partido revolucionario, son entendidos como entidades marxistas que han venido a encarnarse, bien o mal, en la realidad. Por una parte se designará al régimen como socialista en virtud de la atención puesta en la infraestructura; por la otra, lo que conferirá a la colectivización de la agricultura y las nacionalizaciones su determinación revolucionaria será la idea de la distinción entre infra y superestructura. Desde este punto de vista, el poder de Stalin nunca se concebirá sino en conformidad con la representación marxista de los opositores, es decir, como la expresión adecuada o viciada de algo que le da sentido fuera de él, una realidad conceptualizada o una idea realizada.

Esto no quiere decir que debamos ignorar el discurso de los actores. Si los desecháramos, sin preocuparnos por descubrir los esquemas de representación que, las más de las veces a sus espaldas y más alla de los enunciados marxistas, determinan su aprehención de la sociedad y de la Historia, podríamos describir cantidades de hechos de opresión, de explotación, conductas manifiestamente regidas por el apetito de poder y el interés privado, pero seguiríamos siendo incapaces de remontarnos hasta su fuente y de concebir la especificidad del stalinismo.

¿Cuál es entonces el camino que proponemos, un camino que rompe con los precedentes? El stalinismo es en apariencia el nombre que se le da a la manera como Stalin ejerce el poder, por extensión, a la manera en que éste es ejercido, bajo el manto de su autoridad y en conformidad con su modelo, en todo el horizonte de la sociedad. Sin embargo, este ejercicio traduce una singular determinación y figuración del lugar del poder, las cuales no van una sin la otra, pues cuando está en juego el poder político no es posible disociar el hecho de la representación (en la que se

[2] L. Trotski, *Staline*, Grasset, 1948, pp. XIII-XIV.

combinan, a fin de cuentas, la visión de quienes lo detentan y la visión de quienes están sometidos). Por otra parte, la propia noción de lugar del poder implica una determinación y una figuración singulares del espacio social, de sus divisiones internas y de sus articulaciones, sobre todo de clases; y también de las dimensiones simbólicas según las cuales ese espacio se ordena, es decir, se diferencia y se relaciona consigo mismo: quiero decir, de las dimesiones política (en la acepción específica del término), económica, jurídica y cultural. Pues bien, éste debería ser el objeto del análisis. El análisis, lo repetimos, no puede surgir de la simple observación. Lo guía una idea de lo político que fue ampliamente ignorada por el desarrollo de lo que se da en llamar ciencia política, la que no se ocupa sino de lo que toca directa o indirectamente a las relaciones del poder y las trata como un sector de las relaciones sociales. Por nuestra parte, entendemos —hoy no somos los únicos en pensarlo y además nos reconciliamos así con una tradición muy antigua— que el conocimiento de lo político es el de los principios generadores de las sociedades, y que pone en juego una reflexión sobre el destino o los destinos del hombre; pensamos, para ser más exactos, que si el poder constituye el objeto privilegiado del conocimiento de lo político, lo es en el sentido de que la definición que adquiere aquí y allá condiciona la *puesta en forma* y la *puesta en escena* de un conjunto social.

No hace falta decir que ello de ningún modo va en desmedro del análisis de los modos de producción, de las relaciones de clase, del derecho, de la cultura o de las costumbres, sino que sólo nos conduce a juzgar que las relaciones de orden económico o socioeconómico, jurídico, cultural o moral, y sus efectos, están singularmente moldeadas por el hecho de que se inscriben en lo que de buena gana llamaría una matriz política, y que el poder es constitutivo de ésta. Por último, si hablo de puesta en forma y de puesta en escena, es para que se entienda que esta matríz no se deja aprehender como el resultado de un proceso histórico-natural; que da fe a una elaboración colectiva, aun cuando no podamos imputarla a agentes determinados y aun cuando, por otra parte, dicha elaboración tiende a producir una visión de la sociedad o a exhibirla ante sí misma como la mejor de las sociedades.

Se me podrá objetar, seguramente, que si descarto los presupuestos marxistas es sólo para introducir otros; pero, insisto, el problema no es razonar sin presupuestos; conviene explicarlos y comprobar si resisten al trabajo de la interpretación. Añadiré que la concepción de lo político aquí esbozada la debo a la experiencia del stalinismo o, en términos más generales, del totalitarismo; que a mi juicio, la aparición de un sistema inédito de dominación, de un poder paradójicamente personal e impersonal, de un partido-Estado surgiendo a la vez en el centro de toda actividad social y como confundido con el pueblo, y además la formación de este modelo incluso antes de haberse visto alterada la estructura económica, nos conducen a una problemática nueva.

¿Cómo caracterizar el lugar del poder bajo la dictadura de Stalin? A

decir verdad, no podríamos hacerlo sin fijar los indicadores de otras formas políticas. Pero no hace falta explicitar los términos de la comparación: están presentes en cada uno de nosotros. Así pues, reduciré el argumento a lo esencial.

En primer lugar, la dictadura stalinista no se representa ni es percibida como transitoria. No olvido, por supuesto, que la dictadura del proletariado, en la que se imprime la del guía supremo, tiene que evolucionar presuntamente hacia su supresión. Pero a esta evolución se la define como histórico-natural; se juzga que el mismo movimiento conduce a la expansión y a la declinación de esa dictadura. Recordemos la dichosa fórmula de Stalin lanzada en 1934 ante el plenario del T.S.K.: "La declinación del Estado se producirá por el reforzamiento máximo del poder del Estado". El enunciado marxista disimula la verdad profunda del totalitarismo: el más alto grado de potencia del Estado coincide con una indivisión de la sociedad y el Estado; cuanto más invade éste a la sociedad, menos se distingue de ella. No hay duda alguna: el dictador no es un transgresor de leyes establecidas que pretende salvar la nación y devolverle al término el ejercicio de sus derechos. Su posición está ligada a la afirmación de una nueva legitimidad, que se supone corresponde al partido comunista, al proletariado, al pueblo soviético mediante la edificación del socialismo. Segunda observación: la autoridad de Stalin parece inscripta en la esencia del régimen, hasta el punto de que Stalin se presenta como un simple ejecutor; su condición no es la de un fundador. Sin embargo, él manda y es obedecido en tanto individuo, y no en tanto depositario de una autoridad que, por ser la de uno solo, no residiría en su persona sino que se transmitiría conforme una regla de sucesión. Tercera observación, que se combina con la precedente: el poder al que de este modo está *soldado* Stalin, no representa una mediación entre una potencia trascendente y el pueblo; no se topa con límites que le vendrían impuestos por la religión, el derecho, los valores intemporales. Se trata de un poder puramente social, investido en un individuo. Aquí queda claro lo que lo distingue del poder tal como se define en las sociedades democráticas. En éstas, el poder es cabalmente social, en el sentido de que el origen de la soberanía reside en el pueblo; pero la manifestación de esta soberanía está rigurosamente sometida a procedimientos fijados por el derecho. No hay pueblo, pues —en la acepción política del término—, que no esté definido por el derecho, un derecho que escapa al poder. No hay poder, al mismo tiempo, cuyas atribuciones no estén circunscriptas por una Constitución, ni Constitución que no imponga a los gobernantes el respeto a las condiciones en las que se garantizan la justa manifestación de la voluntad popular a través del sufragio, las modalidades de la representación de ella emanada y su renovación.

La misma razón hace que el poder esté, en derecho, limitado, y que no pueda confundirse con la potencia de quienes lo ejercen; y la misma razón hace además que no haya pueblo en acto fuera de la operación regulada del sufragio, y que no haya poder susceptible de encararlo. El lu-

gar del poder queda así tácitamente reconocido como un lugar vacío, por definición inocupable, un lugar simbólico, no como un lugar real.

En cambio, el stalinismo señala la tentativa de una apropiación efectiva desde ese lugar merced a la plena afirmación de la potencia y de la voluntad del dirigente, que se presupone coincide con la plena afirmación de la potencia y de la voluntad del pueblo. Convengo en que al decir esto no tengo en cuenta la Constitución Soviética, pero esta Constitución es puramente formal y no valdría la pena interesarse en ella a menos que fuese para destacar este hecho significativo: incluso cuando el derecho aparece destituido, subsiste la imposibilidad teórica, para el o los detentadores de la autoridad, de prescindir de un lenguaje jurídico y de enunciar crudamente: yo soy o nosotros somos el soberano. Más importante es observar que la legitimación del poder stalinista descansa en una imagen del pueblo soviético según la cual éste se halla presente de una manera permanente, con una presencia en todo momento manifiesta, aun cuando para descubrir esa manifestación se requiere el ojo atento de sus dirigentes.

La idea de una permanencia del pueblo es, en verdad, muy antigua. Creo que aparece o más bien reaparece a finales de la Edad Media, en el marco de las monarquías europeas; no obstante, sin ligarse entonces a su existencia política. El advenimiento de la democracia le otorga su sentido moderno. Pero cuando la permanencia caracteriza a la existencia continua del sujeto *Pueblo* en la duración empírica, nos hallamos frente a una mutación. La noción de una intemporalidad del pueblo, que implica la conservación de su identidad a despecho de la sucesión de generaciones, se combina entonces con la de una temporalidad singular en virtud de la cual su identidad reviste una expresión incesante.

Como puede advertirse, mi última observación nos conduce ya a precisar los rasgos de la nueva determinación-figuración de la sociedad. En efecto, no podemos definir el poder stalinista sin valorar su referencia al pueblo en acto y, en primer término, al pueblo-uno. ¿Qué es éste, idealmente? Un Gran Viviente, la sociedad concebida como individuo colectivo, que actúa, que se va haciendo a sí mismo, que toma posesión de todas sus facultades para realizarse, desembarazándose de todo cuanto le es extraño: un *cuerpo* que tiene el recurso de controlar los movimientos de cada uno de sus órganos y de cada uno de sus miembros. En este aspecto, el hecho democrático vuelve a iluminarnos. Pues si bien es cierto que contiene la noción de unidad del pueblo, ligada a la de su soberanía ésta no constituye más que un polo de la representación. En el otro polo quedan reconocidos la dispersión de los individuos, la fragmentación de las actividades, el antagonismo de los intereses particulares, la partición en clases. Este segundo polo es lo que el stalinismo, bajo el manto de la teoría del socialismo, suprime, mientras lleva a su más alto grado de expresión, a una fantástica actualización, la idea de la unidad del cuerpo social. Y, apenas si necesito señalarlo, la formulación ruidosa, incesante de los imperativos de la lucha de clases, no significa en absoluto una aceptación de

la división social. En un régimen semejante la división ya no parece constitutiva de la sociedad; adopta la figura de una división externa, aquella que separa a la verdadera sociedad, al pueblo, al proletariado soviético de sus enemigos, es decir, de las clases que obtienen su existencia y su potencia de un sistema extraño: el despótico-feudal de la época de los zares o del capitalismo internacional. Se suprime el principio de una división, de una alteridad internas, mientras que el *otro* se ve expulsado al exterior. Sean cuales fueren los móviles del poder, se califica a los campesinos perseguidos, como todos aquéllos sobre los que se abate la represión, de representantes de ese *otro*. La absoluta intolerancia a toda forma de asociación, de solidaridad, de expresión que traduzca iniciativas colectivas o individuales independientes, al mismo tiempo de ser índice de una vulgar voluntad de dominación del Amo y de la burocracia dirigente, lleva la marca de una construcción ideológica. De un lado, el sometimiento del conjunto de la población a las normas y consignas del poder, la operación de nivelación que éste conduce; del otro, la afirmación de una sociedad consagrada a relacionarse consigo misma en todas sus partes, a combinar en una misma marcha los movimientos de sus miembros, colectividades e individuos, y a hablar un mismo lenguaje: estos dos fenómenos son indisociables.

Aparte de todo esto, el principio del sistema prueba no radicar sólo en la negación de la división social (digo "negación" porque, en los hechos, y debemos recordarlo, una burocracia, nueva capa o nueva clase, se escinde de la población; porque nuevas jerarquías, nuevas desigualdades, nuevas oposiciones de interés se multiplican): también vemos vacilar a los referentes simbólicos de la experiencia. Ya he aludido a este acontecimiento: el poder que pretende condensar en sí las fuerzas vitales del pueblo soviético, que se presenta y aparece como consustancial a la sociedad, este poder stalinista no tiene fronteras definidas; no reconoce fuera de él ningún imperativo, ni los de la economía, ni los del derecho y la justicia, ni los del conocimiento científico, ni los de la información, ni los del arte. Tampoco reconoce, en lo que atañe más directamente a la actividad gubernamental, los de la administración en cuanto se distingue de la política. Al mismo tiempo son los criterios de lo justo y lo injusto, de lo legal y lo ilegal, de lo verdadero y lo falso, de lo normal y lo patológico, de lo imaginario y lo real, los que se vuelven indeterminables, mientras que la suerte de las creencias, opiniones y actividades en la sociedad parece depender por entero de la apreciación y decisión supremas del Amo. En este aspecto, el calificativo de arbitrario tampoco alcanza. Pues esta arbitrariedad no se desmarca de una legitimidad que escapa a toda medida: en Stalin se manifiesta el pueblo-productor, el pueblo-científico, el pueblo-juez, el pueblo-artista.

Resumamos: el poder no ejerce solamente una potencia de hecho; la cosa estriba en la representación. No hay distancia entre la posición de los dirigentes y el poder, ni entre el poder de Estado y la sociedad. La noción de una sociedad civil se desdibuja. En el interior de lo que nos he-

mos acostumbrado a pensar como Estado, no hay diferenciación de principio entre ámbitos de competencia. En el interior de la sociedad no hay valores, no hay normas independientes en función de las cuales se ordenarían sectores específicos de actividad. Se dirá quizá que, en los hechos, las cosas no suceden así. Es verdad, pero yo me limito a describir una forma política. En cuanto a que jamás puede coincidir con la realidad, me parece inútil repetirlo. No obstante, el esquema que trazamos reclama un complemento esencial, pues la cadena de identificaciones —entre Pueblo, Proletariado, Estado, Organo dirigente, Stalin— y la lógica de reducción al *Uno*, supone la operación de un mediador: el partido comunista. El sistema totalitario se establece y conforma por su intermedio; y es él el que lo distingue como formación histórica singular. Pero sólo logra realizar está operación por ser ambiguo y participar de la naturaleza de los términos que él fusiona. Implicado en todos los ámbitos y en todas las prácticas, parece consistir en el conjunto del tejido social y, máximamente activo, se muestra como el agente omnipresente de su producción. Es indudable que vemos restablecerse en sus fronteras divisiones internas, una escisión entre sectores de actividad, compartimentaciones, jerarquías; pero aquí estas divisiones están disimuladas al máximo bajo la representación de la unidad del Partido, bajo la del "*Nosotros*" comunista. El partido es el órgano en el que no podría haber espacio para un modo de acción, de conocimiento, de juicio independiente. Impreso en la sociedad entera, se constituye como su expresión general. De este modo asegura al poder una fuerza única y continua de irradiación, al mismo tiempo que inviste en el órgano dirigente la potencia concentrada de lo social.

Mencionaba yo la imagen del cuerpo para sugerir que el individuo Stalin ofrecía la réplica de un cuerpo social y que, simétricamente, éste se definía, a distancia de todo lo que se rechazaba como extraño, por referencia al cuerpo del dictador. Conviene precisar ahora que este dispositivo sólo tiene plena eficacia gracias al Partido, que es, por excelencia, máquina de incorporación: los sujetos son constantemente engullidos por el colectivo, las determinaciones particulares de la práctica y del conocimiento quedan aniquiladas, y suprimida la propia dimensión de la realidad, mientras reinan la certeza de la visión socialista y el goce narcisista de la omnipotencia del cuerpo político.

Al término de este breve análisis, es manifiesta la inconsistencia de la teoría de los "excesos" de Stalin o de la "desviación" stalinista. En efecto, los rasgos que describimos gobiernan a otros, corrientemente utilizados para caracterizar al stalinismo, y forman con ellos un sistema. La posición del poder es de tal magnitud que, en el momento de desaparecer la distinción entre Estado y sociedad civil, él se erige como dominante, adquiere una fantástica pretensión a decidirlo todo y a mandar sobre todos, sin tolerar ningún obstáculo; y tanto lo es la lógica de la encarnación del pueblo en el órgano dirigente, que tiende a producir un individuo que a la vez ejerce la función de garante de la unidad de la sociedad y se separa de

ella, midiendo sus actos por su desmesura. Solyenitsin forjó la acertada expresión de *Egócrata* para designar a ese amo que no es, según la acepción conocida del término, ni dictador ni déspota ni tirano; que, idealmente confundido con la sociedad, encuentra en su Yo la ley de todas las cosas, o no reconoce nada fuera de sí mismo.

Es de tal magnitud, por otra parte, la imagen del pueblo como pueblo-Uno y de todo representante de la división social como extraño, que el *Egócrata*, su encarnación, es incitada a concebir a cualquier individuo o a cualquier grupo, por el solo hecho de que escapa o escapó por un momento o podría escapar a su control —en última instancia, por el solo hecho de que existe independientemente de él—, como un enemigo potencial. Así pues, Stalin encarna al Pueblo, al Proletariado, al Partido, pero los incorpora asimilando su sustancia y devorándolos. Tan grande es la función del Partido y su imposibilidad de admitir el principio de una división interna o, lo que es equivalente, la idea de una indeterminación en las cosas, que el dirigente supremo pasa a ser el lector incondicionado de aquello que es, y sólo su imaginario privado estabiliza la representación comunista de lo "real" y suministra al Partido el criterio de lo verdadero y de lo falso, de lo posible y de lo imposible.

Por último, es de tal índole la naturaleza de la clase dominante, la burocracia, y su dependencia frente al poder político a despecho de su raigambre económica, que Stalin puede constituirse en garante de su dominación y de su integridad de clase y, sin embargo, castigar a sus miembros, aniquilar carreras, quebrar a los individuos. Lo que para numerosos observadores resulta más inexplicable —la liquidación arbitraria de los cuadros del régimen en ciertas épocas— pertenece también a una lógica inadvertida: la burocracia se afirma por encima de los burócratas, como efecto de la violencia stalinista; ella vive la prueba de su esencia de clase, mientras cada cual tiembla por su seguridad; esto, al menos, hasta que la potencia sin freno del Amo haga pesar una amenaza intolerable sobre todos.

Comprendemos así que el sistema totalitario no se establezca sino por intervención de un individuo que lo *excede*. En cierto sentido, este individuo es su producto, decíamos. Pero el producto es engendrado de tal manera que se desprende, *se desata*. O, en otros términos, si bien es cierto que el sistema está regido por la representación de la no división, por la fantasía del Uno, requiere, a distancia, la figura de alg*Uno*, una figura que asegure a la sociedad su identidad, sus contornos, su homogeneidad; requiere un nombre propio mediante el cual ésta quede enunciada; y esa figura, ese nombre, son los de un *Otro*, los de un individuo que, poseído por el cuerpo social, queda simultáneamente atrincherado en su existencia privada, un individuo cuyas fantasías son desatadas por la fantasía totalitaria.

LA IMAGEN DEL CUERPO Y EL TOTALITARISMO*

Me pareció oportuno adelantarme a la curiosidad de algunos de ustedes con algunas palabras introductorias, señalar algunos jalones de mi itinerario intelectual y llamarles la atención sobre el problema del totalitarismo, que ocupa desde hace muchísimo tiempo el centro de mi reflexión y me parece exigir un nuevo enfoque de lo político. El término conoce una fortuna reciente, al menos en su aplicación a los regímenes denominados "socialistas". Es verdad que Hannah Arendt, Raymond Aron y otro pequeño número, en el que me cuento, se sirvieron de él, hace ya veinte o veinticinco años, tomándolo en su acepción más amplia, acogiéndolo en sus variantes tanto socialistas como fascistas. Cada uno de ellos adoptaba un punto de mira singular; por mi parte, yo ignoraba a Hannah Arendt cuando, tras dedicar unos cuantos estudios a la crítica de la burocracia —y esto a partir de 1948—, me apliqué a una conceptualización más específicamente política en un ensayo titulado *Le totalitarisme sans Staline*, que data de 1956. Lo cierto es que en esa época hablar de totalitarismo a propósito de la Unión Soviética resultaba escandaloso, y continuó siéndolo hasta hace muy pocos años. En la actualidad, el término ya no sorprende a nadie. Diría inclusive que se gastó antes de haber cobrado sentido. ¿Qué designa este término? Un régimen en el que la violencia estatal se abate sobre el conjunto de la sociedad, un sistema de coerción generalizada, pormenorizada... y poco más. No llega a ser soporte de un nuevo pensamiento político, de un nuevo desciframiento de la historia de las sociedades modernas o de la Historia en general. Así pues, poco faltó para que temiera sumar mi voz al concierto de los que llamaban "nuevos filósofos". Pero, en definitiva, hace mucho tiempo que considero al totalitarismo como el hecho capital de nuestro tiempo, planteando un enigma que exige reexaminar la génesis de las sociedades políticas.

Ya que he aludido a mis primeros trabajos sobre la burocracia, quiero recordarles o señalarles que mi reflexión se ejerció primero dentro de los horizontes del marxismo. En estrecha colaboración con Castoriadis, quien había distinguido precozmente en la U.R.S.S. los signos de una

* *Confrontation*, nº 2, otoño de 1979. Texto de una conferencia pronunciada ante un público de analistas durante una sesión organizada por *Confrontation* en febrero de 1979.

nueva formación social, me dediqué a poner en evidencia la división de clases que se instaló después de la revolución rusa, y el carácter específico de un Estado con el que aparecía soldada la clase dominante, la burocracia. Esta no hallaba, en la propiedad privada, los fundamentos de su potencia sino colectiva, solidariamente, en su dependencia del poder de Estado, del Estado-partido que manejaba el conjunto de los medios de producción. Esta capa burocrática traducía una solidez, una estabilidad a la que era ciego el pensamiento trotskista, empeñado en imaginar que una simple casta, parasitaria y transitoria, se había superpuesto a una infraestructura socialista, desconociendo la instauración de un nuevo modo de dominación y explotación a expensas del campesinado, del proletariado, de la inmensa mayoría de la población.

Comparando burguesía con burocracia, observé que ésta ofrecía un notable contraste entre la solidez de su constitución como clase y la fragilidad de la posición de sus miembros, quienes afrontaban una permanente amenaza de liquidación, cualquiera fuese su puesto y la autoridad que ejercieran, a causa de su sujeción al poder político. Las grandes purgas stalinistas revelaban que la burocracia era idealmente todo y los burócratas nada; la evicción periódica de millares o decenas de millares de burócratas, lejos de contrariar los intereses de la burocracia, me parecía ratificar su potencia más allá de la contingencia de los individuos. Yo efectuaba estos análisis bajo el signo de lo que constituía a mis ojos el marxismo auténtico, el marxismo de Marx, que a mi entender se veía completamente desnaturalizado en todas las versiones del marxismo presuntamente ortodoxo. En esa época, yo creía firmemente en el rol del proletariado. El era para mí, el agente privilegiado de la Historia. Pensaba en suma que la burocracia, si bien sacaba partido de las condiciones modernas de la sociedad industrial, sólo había podido constituirse, crecer y transformarse en una fuerza histórica, porque la clase obrera se había dividido, contrariándose a sí misma, a lo largo de sus luchas seculares por organizarse y emanciparse; que la propia clase obrera había engendrado una capa dominante; que se había alienado en la figura de una Dirección, de un poder que probaba ser finalmente una fuerza extraña ocupada en sus propios intereses... En virtud de una dialéctica cuyos resortes son de sobra conocidos, llegué a la conclusión de que hacía falta esta alienación del proletariado en sí mismo, esta última forma de alienación, que el proletariado tenía que realizar esta experiencia a cuyo término se desprendía una burocracia vuelta en su contra, para que se afirmara plenamente la exigencia de una abolición de toda división social y no solamente de la propiedad privada. Así pues, mi argumentación estaba regida por la idea de una sociedad liberada de la división.

Pero he aquí dos razones que, según lo entiendo ahora, contrariaron esta perspectiva marxista y me impidieron adherir plenamente a una concepción que reducía la creatividad de la Historia a la del proletariado. Estas dos razones son, en apariencia, de un orden absolutamente dispar. En primer lugar, en el momento mismo en que imaginaba una abolición de

la división social y hallaba en el proletariado al buen agente de la Historia, mi práctica de la lectura de Marx suponía una particular sensibilidad a la interrogación. Cabe que lo recuerde: no soy sociólogo ni politólogo de origen. Mi formación es filosófica y la adquirí cuando aún era estudiante secundario, junto a Merleau-Ponty, un pensador que tenía el don de sacudir las certezas, de introducir la complicación allí donde buscábamos la simplificación, que rechazaba la distinción entre sujeto y objeto y enseñaba que las verdaderas preguntas no se agotan en las respuestas, que no proceden solamente de nosotros sino que son índice de nuestra frecuentación del mundo, de los otros, del ser mismo. Así, atraído, qué digo atraído, hechizado por Marx, yo no podía leerlo empero sin satisfacer las exigencias en las que la filosofía de Merleau-Ponty me había colocado. La relación que entablé con su obra era de interrogación. Indudablemente, esto respondía en mí a un deseo cuyo origen no me es posible nombrar. Pero no importa... Lo cierto es que lo que me ligaba a Marx eran sus ambigüedades, más aún, su oposición a sí mismo, un escape del pensamiento a sí mismo en los mejores de sus trabajos y de un trabajo al otro, la indeterminación socavando lo que se presentaba como sistema, socavando el discurso que el propio Marx emitía a veces sobre su obra en el intento de condensarla en forma de tesis.

Por ejemplo, muy pronto percibí una oposición en Marx entre la idea de continuidad y la idea de discontinuidad de la Historia; la idea de un movimiento ineluctable regulado por el crecimiento de las fuerzas productivas, que hace pasar de un modo de producción a otro, y la de una ruptura entre todos los modos de producción precapitalistas y el capitalismo moderno; una oposición entre la idea de una disolución de toda relación social limitada, y la idea de una fuerza de conservación, de mecanismos de repetición que, inclusive en el capitalismo, aseguraban la permanencia de una estructura. Por ejemplo, fui extremadamente atento a la vacilación de una interpretación que unas veces no quería conocer más que los fundamentos materiales de la vida social y de su evolución, y otras descubría todo el peso del imaginario social, la función de los fantasmas que pueblan el presente o bien la del fetichismo: interpretación de inspiración darwiniana unas veces, shakespeariana otras. En síntesis, al tiempo que me sentía atraído por la teoría del proletariado o de la sociedad sin clases, lo era no menos por aquello que la obra de Marx tenía de inapresable. De este modo, a mis espaldas, el ideal de una determinación entera de la realidad social, de la esencia de la Historia, se hallaba en contradicción con el descubrimiento de una indeterminación propia del pensamiento, de un movimiento que sustraía los enunciados a cualquier determinación unívoca. Si me permito evocar esta relación con Marx es para que se entienda que no podía existir adhesión plena, reposo en la teoría, desde el momento en que simultánea y paradójicamente el proletariado me proporcionaba al garante de la práctica social, al garante de la Historia, y que el garante de este garante, el pensamiento de Marx, me

sometía a la prueba de la interrogación. Tenía que llegar un momento en que mis primeras certezas se desmoronaran.

La segunda razón que mencioné consiste en una experiencia que realicé siendo muy joven, la de la militancia en una pequeña formación política. Creo que si la refiero podré explicar lo que diré a continuación. Me uní, en efecto, al partido trotskista antes de que finalizara la guerra, y permanecí en él unos cuatro años. Como todos ustedes saben, este grupo se formó a partir de una condena del stalinismo. Se presentaba como el heredero legítimo del marxismo-leninismo, pretendía reanudar la tarea inaugurada por la revolución rusa y prefigurada por la Comuna de París; denunciaba el papel contrarrevolucionario de los partidos comunistas, homologándolo, *mutatis mutandis*, con el que en otro tiempo había ejercido la socialdemocracia. A la traición de los intereses del proletariado por la IIa. Internacional, proclamada por la IIIa., la IVa. le sumó la de esta IIIa. Internacional y, en suma, exigía un retorno a las fuentes. El partido trotskista se respaldaba en un héroe fundador, Trotski, héroe a la vez muerto e inmortal; más generalmente, en una dinastía; la inmortalidad estaba ligada con la corona bajo la que habían reinado Marx, Engels, Trotski. Y la corona garantizaba la inmortalidad del cuerpo de los revolucionarios. En cambio, Stalin personificaba al usurpador que sería expulsado por el cuerpo de los revolucionarios. Ahora bien, poco a poco me fui dando cuenta de que el partido trotskista funcionaba como una microburocracia, y ello a despecho de las llamadas reglas del centralismo democrático, reglas que hacían posible un conflicto de tendencias que llegó a ser incluso bastante intenso. La fuerza del aparato, la división dirigentes-ejecutores, la manipulación de asambleas, la retención de información, la compartimentación de actividades, la estereotipia del discurso dominante en sus diferentes variantes, la impermeabilidad a aquellos acontecimientos que pudieran cuestionar tanto la práctica como la teoría, mil signos me persuadían de que, a enorme distancia del partido comunista, teníamos aquí su minúscula réplica. Lo que me importa destacar es que esta microburocracia no tenía ningún fundamento de orden material. Las posiciones de poder ocupadas por un pequeño número de militantes se definían por la posesión de cierto saber, por un ejercicio de la palabra y, concretamente, por la capacidad de inscribir cualquier hecho interior o exterior en una mito-historia. Rusia proporcionaba el marco privilegiado. Sería imposible enumerar todos los episodios sagrados que, de la formación del bolcheviquismo a las traiciones del stalinismo, componían el registro en el que el presente cobraba sentido. La función de esta mito-historia, la del discurso que encontraba en ella su referente, me perturbaron en lo más hondo. Después de todo, también así ejercía yo mismo en el partido, cierto poder.

Tengo la sensación de que no estamos tan sólo ante el problema de la burocracia, sino que se van descubriendo aquí ciertos elementos del totalitarismo. No vayan a creer por eso que el pequeño partido al que pertenecía me parezca un embrión totalitario. No. Además, no tenía medios para serlo. Pero lo que me impresiona, y me impresionaba ya cuando mi-

litaba, era un cerrarse del partido apoyado en un discurso supuestamente científico que enunciaba la racionalidad de lo real y regido, de parte a parte, por la representación de lo que ha acontecido, de lo ya hecho, de lo ya pensado, de lo ya visto. Este discurso es en el fondo invulnerable; en los hechos está sujeto a error, a rectificación, pero en derecho no. El imprime los signos de lo real en un texto —el de los grandes autores, pero de manera más general el de un pasado fundante— y nutre constantemente con sus signos la lectura del gran texto. Y lo que me impresiona tanto como esto es que el cerrarse de este discurso se debe a que no es discurso de nadie, a que es discurso del partido, cuerpo ideal de revolucionario pasando a través de cada uno de sus miembros. Cada cual se ve implicado en un *nosotros* que impone una escisión respecto de lo externo; las cosas del mundo, de las que tanto se habla, no se captan sino trasladadas al recinto imaginario de la Historia, de la que el partido es depositario. Y mientras el militante es incorporado, lo supuestamente real se condena a la asimilación.

Finalmente, las dos experiencias que he mencionado no son ajenas entre sí. No es que una se circunscriba al campo de la teoría y la otra al campo de la práctica. La militancia supone cierta relación con el saber. Todo comunista es un hombre de conocimiento, su identidad se define por su implantación en un lugar de saber desde el que los textos y las cosas se aprehenden. En cuanto a la aventura de la interpretación, ella implica, y ustedes no lo ignoran, una relación con el poder. Leer una obra, y yo hice la experiencia más en contacto con Maquiavelo que con Marx, es consentir en la pérdida de los indicadores que nos garantizan nuestra soberana distancia con el otro, la distinción del sujeto y el objeto, de lo activo y lo pasivo, del hablar y del escuchar (interpretar es convertir la lectura en escritura), de la diferencia de tiempos, la del pasado y el presente (ésta no puede anularse, y tampoco es posible saltarle por encima); es, por último, perder los puntos de referencia de la división entre el espacio de la obra y el mundo con el que limita... De ese modo, por caminos diferentes, pero que se cruzaban y se volvían a cruzar, poco a poco me vi llevado a extender mi interrogación hasta el propio nódulo de la certeza marxista.

Vuelvo a la cuestión que deseaba formular, después de haber indicado sumariamente de qué modo marché a su encuentro. ¿Por qué es el totalitarismo un acontecimiento capital de nuestro tiempo? ¿Por qué nos emplaza a escrutar la naturaleza de las sociedades modernas? En el fundamento del totalitarismo se distingue la representación del pueblo-Uno. Vale decir, se niega que la división sea constitutiva de la sociedad. En el mundo llamado socialista no puede haber otra división que entre el pueblo y sus enemigos: división entre lo interior y lo exterior; no hay división interna. Se considera que el socialismo, después de la revolución, no sólo prepara el advenimiento de una sociedad sin clases sino que ya debe hacer manifiesta esa sociedad, que él entraña el principio de una homogeneidad y de una transparencia a sí mismo. La paradoja es la siguiente: se niega la división —digo bien "se niega", ya que activamente se distin-

gue una nueva capa dominante, ya que de la sociedad se desprende un aparato de Estado— y, en proporción a esta negación, se afirma fantásticamente una división entre el pueblo-Uno y el Otro. Este Otro es el otro del afuera. Expresión que se debe tomar al pie de la letra: el Otro es el representante de las fuerzas provenientes de la antigua sociedad (kulaks, burguesía) y el emisario del extranjero, del mundo imperialista. Dos representaciones que por otra parte se conjugan: pues se sigue imaginando que los representantes de la antigua sociedad tienen lazos con esos centros extranjeros. Advertimos así que la constitución del pueblo-Uno exige la producción incesante de enemigos. No sólo es necesario convertir fantásticamente a los adversarios reales del régimen o a los opositores reales en figuras del Otro maléfico: hay que inventarlos. Pero no nos detengamos en esta única interpretación. Las campañas de exclusión y persecución durante toda una etapa, el Terror, ponen en evidencia una imagen nueva del cuerpo social. El enemigo del pueblo es considerado como un parásito o desecho que es preciso eliminar. Los documentos reunidos por Solyenitsin, conocidos en parte desde hacía tiempo, son en este aspecto extraordinariamente instructivos. La persecución de los enemigos del pueblo se ejerce en nombre de un ideal de profilaxis social, y eso ya en tiempos de Lenin. Lo que está sobre el tapete sigue siendo la integridad del cuerpo. Todo se presenta como si el cuerpo debiera cerciorarse de su identidad propia expulsando sus desechos, o bien como si debiera cerrarse sobre sí mismo sustrayéndose al afuera, conjurando la amenaza de efracción que hace pesar sobre él la intrusión de elementos extraños. Así pues, no hay fracaso en el funcionamiento de las instituciones que no sea síntoma de un aflojamiento en la vigilancia de los mecanismos de eliminación, o de un ataque de agentes perturbadores. La campaña contra el enemigo es febril: la fiebre es buena, es la señal, en la sociedad, del mal que se debe combatir.

Conviene observar también que, en la ideología totalitaria, la representación del pueblo-Uno no contradice en absoluto a la del partido. El partido no se muestra distinto del pueblo o del proletariado, que es su quintaesencia. No tiene una realidad particular *dentro* de la sociedad. El partido es el proletariado en el sentido de la identidad. Y al mismo tiempo es su guía o, como decía Lenin, su conciencia; o, como diríamos nosotros retomando una vieja metáfora política a la que más adelante volveré a referirme, el partido es al mismo tiempo su cabeza. Y, de la misma manera, la representación del pueblo-Uno no se contradice con la de un poder todopoderoso, omnisciente, en última instancia con la del *Egócrata* —para retomar la expresión de Solyenitsin—, figura última de ese poder. Un poder de esta índole, que se separa del conjunto social y domina la totalidad desde arriba, se confunde con el partido, se confunde con el pueblo, con el proletariado. Se confunde con el cuerpo entero al tiempo que es la cabeza de este cuerpo.

Aquí se descubre toda una concatenación de representaciones cuya lógica no podemos eludir. Identificación del pueblo con el proletariado,

del proletariado con el partido, del partido con la dirección, de la dirección con el *Egócrata*. En cada caso, un órgano es a la vez el todo y la parte desprendida que forma el todo, que lo instituye. Esta lógica de la identificación, regulada secretamente por la imagen del cuerpo, da razón a su vez de la condensación que se opera entre el principio del poder, el principio de la ley y el principio del conocimiento. La negación de la división social va a la par con la de una distinción simbólica que es constitutiva de la sociedad. La tentativa de incorporación del poder en la sociedad, de la sociedad en el Estado, implica que en cierto modo no hay nada que pueda ser indicio de una exterioridad a lo social y al órgano que lo personifica desprendiéndose de él. La dimensión de la ley y la dimensión del saber tienden a esfumarse, por cuanto, como sabemos, no pertenecen al orden de las cosas socialmente concebibles (como tampoco psicológicamente concebibles), no se las puede localizar en lo social empírico, siendo ellas las que instauran las condiciones mismas de la sociabilidad humana.

Se produce una suerte de positivización de la ley, visible en la intensa actividad legislativa y jurídica al servicio del Estado totalitario, y una suerte de positivización del conocimiento, palpable en la intensa actividad ideológica, donde la ideología se convierte en esa empresa fantástica dirigida a producir, a determinar el fundamento último del conocimiento en todos los terrenos. Lo que se observa de hecho es una tentativa de apropiación, por el poder, de la ley y del conocimiento de los principios y fines últimos de la vida social. Pero este lenguaje es todavía inadecuado, pues estaríamos prestando erróneamente al poder una libertad desmesurada; confundiríamos otra vez poder arbitrario y poder totalitario. Desde luego, es verdad que el poder manipula y pone a su servicio, utilizando mil recursos, las reglas jurídicas y las "ideas". Pero además hay que reparar en que está capturado por la ideología: el poder del discurso se afirma plenamente mientras que el discurso verdadero se transforma en el del poder. Y también hay que advertir que la ley, positivizada, destituida al rango de ley del socialismo, rige y opacifica para él mismo el poder, lo vuelve más opaco de cuanto lo fue nunca.

Esta interpretación tan sumaria, de la que sólo ofrezco un esbozo, les ruego entiendan que sólo atañe a la mira última del totalitarismo. No es mi intención preguntarme qué sucede en los hechos con la marcha de la sociedad. Si quisiera hacerlo, tendría que someter a análisis todas las formas de resistencia a la empresa totalitaria, y no me refiero a la resistencia decidida, política, me refiero a aquellas relaciones sociales que escapan a la influencia del poder. También debería proponerme examinar todos los procesos patológicos del universo burocrático, pues la perversión de la función del poder, de la ley, del conocimiento, producen efectos sobre el conjunto de la vida social —no intentamos disimularlo—, incluso cuando no hay o ya no hay adhesión al régimen. Entre otros, Alexandre Zinoviev es el más cruel analista de esta patología.

Lo que más me interesa es poner en evidencia, someter a la interroga-

ción de ustedes la imagen del cuerpo político en el totalitarismo. Esa imagen que por un lado exige la exclusión del Otro maléfico y, simultáneamente, se descompone en la de un todo y una parte que vale en el lugar del todo, una parte que reintroduce paradójicamente la figura del otro, del otro omnisciente, omnipotente, benéfico, el militante, el dirigente, el *Egócrata*. Este otro ofrece a su vez su cuerpo individual, mortal, adornado con todas las virtudes, cuando se llama Stalin o Mao o Fidel. Cuerpo mortal percibido como invulnerable que condensa en sí todas las fuerzas, todos los talentos, desafiando con su energía de supermacho las leyes de la naturaleza.

A decir verdad, sé que sólo estoy tirando de un hilo de la interpretación. Como no puedo abundar en estas acotaciones, al menos quisiera indicar que deberíamos mirar más a fondo en el otro polo de la representación totalitaria: el de la organización. O, para emplear un término que tiene cierta posibilidad de sugerirnos mejor la discordancia de la representación totalitaria, diré que la imagen del cuerpo se combina con la de la máquina. El modelo científico-técnico, el de la empresa de producción regida por la división racional del trabajo, no sólo fueron importados del capitalismo occidental sino que en cierto modo se apoderaron de la sociedad entera. Con el socialismo parece imponerse, al menos a título ideal, la fórmula de una sociedad armoniosa, relacionada consigo misma en todas sus partes, librada de las disfunciones propias de un sistema en el que los diversos sectores de actividad obedecían cada uno a normas específicas y donde su interdependencia seguía siendo tributaria de las vicisitudes del mercado. La nueva sociedad se presenta como una única organización abarcando una red de microorganizaciones; más aún, se presenta paradójicamente como ese "gran autómata" que Marx pretendía resaltar en el modo de producción capitalista. Vale la pena apuntar el desdoblamiento de esa representación; lo social, en su esencia, se define como organización y como algo organizable. Desde el primer punto de vista, el hombre socialista es hombre de la organización, está impreso en ella; desde el segundo, es el organizador permanentemente puesto a la tarea, el ingeniero social. Pero lo más importante es precisar la articulación entre ambas imágenes clave, la del cuerpo y la máquina. En un aspecto son convergentes: implican una similar ambigüedad. En un caso el agente político está disuelto en un *nosotros* que habla, oye —lee lo real— a través de él, identificándose así con el partido, con el cuerpo del pueblo y, en el mismo momento, figurándose, por obra de esa misma identificación, ser la cabeza de ese cuerpo, atribuyéndose la conciencia. En el otro caso, el mismo agente resulta a la vez pieza de la máquina o de uno de sus órganos, o correa de transmisión —metáfora empleada con frecuencia— y maquinista-activista que decide sobre el funcionamiento y la producción de la sociedad. Sin embargo, estas dos imágenes no se confunden; la imagen del cuerpo se altera al contacto de la era de la máquina. Esta última contradice la lógica de la identificación; el propio "nosotros" comunista se disuelve. La noción de organización, siendo in-

cluso que suscita la de organizador, hace pesar una amenaza sobre la sustancia del cuerpo político, haciendo aparecer lo social en el límite de lo inorgánico.

Ahora me atreveré a formular esta pregunta: ¿de dónde surge la aventura totalitaria? No brota de la nada. Es signo de una mutación política. ¿De qué mutación se trata? Me parece inútil inscribirla en el registro del modo de producción como la consecuencia de una última concentración del capital; pero también me parece inútil hacer de ella, como gustosamente pretenden algunos, un producto de las fantasías de intelectuales revolucionarios completando la obra de los jacobinos del 93 para reconstruir el mundo desde cero. El totalitarismo sólo se explica, a mi entender, a condición de captar su relación con la democracia. Surge de ella, aun cuando se implante primero, al menos en su versión socialista, en países donde la transformación democrática no estaba más que en sus comienzos. El totalitarismo la echa abajo, al mismo tiempo que se apodera de algunos de sus rasgos y les aporta una fantástica prolongación.

¿De qué modo nos muestra ese derrumbe de la democracia? Creo que nuestras sumarias consideraciones sobre la imagen del cuerpo político nos indican la vía de la respuesta. La democracia moderna es, en efecto, el régimen en el que esa imagen tiende a desvanecerse. Digo *régimen*... Tomado en su acepción convencional, el término es inadecuado. Más allá de un sistema de instituciones políticas históricamente determinado, pretendo designar un proceso de larga duración, lo que Tocqueville llamaba la *revolución democrática*, que él veía despuntar en Francia bajo el Antiguo Régimen y que, arrancando de su propia época, no cesó de proseguirse. Sabemos que, para Tocqueville, el motor de esta revolución se hallaba en la igualación de las *condiciones*. Por importante que sea el fenómeno, no nos ofrece suficiente claridad y deja en la sombra una mutación esencial: la sociedad del Antiguo Régimen se representaba su unidad, su identidad, como unidad o identidad de un cuerpo: cuerpo que hallaba su figuración en el cuerpo del rey o, mejor dicho, que se identificaba con éste, pero pegándosele como a su cabeza. Ernst Kantorowicz demostró, en forma magistral, que tan peculiar simbolismo se forjó durante la Edad Media, y que su origen es teológico-político. La imagen del cuerpo del rey como cuerpo doble, a la vez mortal e inmortal, individual y colectivo, se moldeó primero en la de Cristo. Pero lo esencial a los fines de nuestro trabajo —pues no me es posible examinar los múltiples desplazamientos que sufrió la representación en el curso de la Historia— lo esencial, decía, es que mucho tiempo después de que se disiparan los rasgos de la realeza litúrgica, el rey conservó el poder de encarnar en su cuerpo la comunidad del reino, investida ahora con un carácter sagrado, comunidad política, comunidad nacional, cuerpo místico. No ignoramos que esta representación se recorta considerablemente en el siglo XVIII, que nuevos modelos de sociabilidad se imponen a raíz del auge del individualismo, de la mayor igualación de condiciones a que se refiere Tocqueville, y del progreso de la administración de Estado, que tiende a presentar a éste

como entidad independiente, impersonal. Pero los cambios producidos dejan subsistir la noción de una unidad a la vez orgánica y mística del reino, donde el monarca personifica a la vez el cuerpo y la cabeza.

Se observa inclusive que, paradójicamente, el incremento de la movilidad social, la uniformización de conductas, costumbres, opiniones, reglamentaciones, tienen el efecto de exasperar la simbólica tradicional, en vez de debilitarla. El Antiguo Régimen se compone de un número infinito de pequeños cuerpos que procuran a los individuos sus referentes identificatorios. Y estos pequeños cuerpos se ordenan en el seno de un gran cuerpo imaginario cuya réplica es ofrecida por el cuerpo del rey, el que garantiza su integridad. La revolución democrática, durante mucho tiempo subterránea, estalla cuando se destruye el cuerpo del rey, cuando cae la cabeza del cuerpo político, cuando, al mismo tiempo, se disuelve la corporeidad de lo social. Entonces se produce lo que me atrevería a llamar una desincorporación de los individuos. Fenómeno extraordinario cuyas consecuencias parecen absurdas, monstruosas, no sólo a los ojos de los conservadores sino también de muchos liberales, en la primera mitad del siglo XIX : estos individuos podrían convertirse en unidades contables para un sufragio universal que equivaldría al lugar de ese universal investido en el cuerpo político. El ensañamiento contra la idea del sufragio universal no es sólo índice de una lucha de clases. Instructiva hasta el más alto punto es la impotencia para pensar este sufragio de otro modo que como disolución de lo social. El peligro del número es algo más que un peligro de intervención de las masas en el escenario político; la idea de número como tal se opone a la de la sustancia de la sociedad. El número descompone la unidad, liquida la identidad.

Pero así como hay que hablar de una desincorporación del individuo, hay que señalar no menos el desprendimiento de la sociedad civil hacia el exterior de un Estado que hasta entonces era consustancial con el cuerpo del rey. O bien, si se prefiere, el surgimiento de relaciones sociales no sólo económicas sino jurídicas, pedagógicas, científicas, que tienen su propio fin; y aun, en forma más específica, la desintrincación operada entre la instancia del poder, la instancia de la ley y la instancia del saber, no bien se desvanece la identidad del cuerpo político. Nada mejor que esta mutación para reconocer la revolución democrática moderna: no hay poder ligado a un cuerpo. El poder aparece como un lugar vacío y, quienes lo ejercen, como simples mortales que sólo lo ocupan temporariamente o no podrían instalarse en él más que por la fuerza o la astucia; no hay ley que pueda quedar fijada, cuyos enunciados no sean discutibles y cuyos fundamentos no sean susceptibles de cuestionamiento; por último, no hay representación de un centro y de contornos de la sociedad: en lo sucesivo, la unidad no puede borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inapresable, indomeñable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero cuya identidad no cesará de plantear interrogantes o bien permanecerá latente...

Digo: experiencia de una sociedad inapresable; es verdad que esta so-

ciedad suscita un discurso múltiple que intenta asirla y que en este sentido ella emerge como objeto, precisamente porque ya no está impresa en el orden de la naturaleza o en un orden sobrenatural. Pero me parece digno de destacar que el discurso que podemos imputar a la ideología burguesa se ejerce, en los primeros tiempos de la democracia, a prueba de la amenaza de una descomposición de la sociedad. Las instituciones, los valores proclamados: Propiedad, Familia, Estado, Autoridad, Patria, Cultura, se esgrimen como murallas contra la barbarie, contra las fuerzas desconocidas del afuera que pueden destruir a la Sociedad, a la civilización. El intento de sacralización de las instituciones por el discurso es proporcional a la pérdida de sustancia de la sociedad, a la derrota del cuerpo. El culto burgués de un orden que se sostiene en la afirmación de la autoridad, en sus múltiples figuras, en el enunciado de reglas y de justas distancias entre quienes ocupan la posición del amo, del propietario, del hombre cultivado, del hombre civilizado, del hombre normal, adulto, frente al *otro*, todo este culto da testimonio de un vértigo ante el vacío abierto por una sociedad indefinida.

No obstante, y además acabo de mencionarlo, debemos estar atentos a otro aspecto de la mutación. Lo que aparece con la democracia es la imagen de la sociedad como tal, sociedad puramente humana pero simultáneamente sociedad *sui generis* cuya naturaleza propia requiere un conocimiento objetivo; es, a causa de la destrucción del foco monárquico de legitimidad y de la destrucción de la arquitectura de los cuerpos, la imagen de un espacio por derecho homogéneo, revelado en el punto de sobrevuelo del saber y del poder; es la imagen del Estado omnisciente, omnipotente, de un Estado a la vez anónimo y, como decía Tocqueville, tutelar; es también, debido a que la desigualdad se ejerce en las fronteras de la igualdad de condiciones, la imagen de una masa poseedora del juicio último sobre el bien y el mal, sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo normal y lo anormal: la imagen de la opinión soberana; por último, lo que emerge es la imagen del pueblo, que permanece, como señalé, indeterminada, pero de la que también hay que reconocer que es susceptible de determinarse, de actualizarse fantasmáticamente como imagen del pueblo-Uno.

Desde esta perspectiva, ¿no sería posible concebir el totalitarismo como una respuesta a los interrogantes planteados por la democracia, como la tentativa de resolver sus paradojas? La sociedad democrática moderna se me aparece de hecho como esa sociedad donde el poder, la ley, el conocimiento son puestos a prueba de una indeterminación radical, sociedad que se ha vuelto teatro de una aventura incontrolable donde lo que se instituye no se establece nunca, donde lo conocido está minado por lo desconocido, donde el presente revela ser innumerable, abarcando tiempos sociales múltiples que no se ajustan entre sí a pesar de la simultaneidad, o bien nombrables en la mera ficción del futuro; una aventura tal que la búsqueda de identidad no se deshace de la experiencia de la división.

Se trata aquí de la sociedad *histórica* por excelencia. Habré de volver sobre ello, pero lo que me parece condensarse bajo las paradojas democráticas es el estatuto del poder, pues este poder no es, como lo machaca un necio discurso contemporáneo, simple órgano de dominación: es instancia de la legitimidad y de la identidad. Ahora bien, aun cuando aparezca desprendido del príncipe, aun cuando se enuncie como poder de nadie, aun cuando señale hacia un foco, lo repito, latente —el pueblo—, corre el riesgo de ver anulada su función simbólica, de caer en las representaciones colectivas a nivel de lo real, de lo contingente, cuando los conflictos se exasperan y conducen a la sociedad al límite de la fractura. Poder político circunscripto, localizado en la sociedad, al mismo tiempo que instituyente, está expuesto a la amenaza de hundirse en la particularidad, de excitar lo que Maquiavelo juzgaba más peligroso que el odio: el desprecio; del mismo modo, quienes lo ejercen o aspiran a ejercerlo están expuestos a la amenaza de plasmarse en individuos o bandas simplemente ocupados en satisfacer sus apetitos. Con el totalitarismo se instala un dispositivo que tiende a conjurar esta amenaza, que tiende a refusionar el poder con la sociedad, a borrar todos los signos de división social, a desterrar la indeterminación que acosa a la experiencia democrática. Pero esta tentativa, y sólo he podido dejarlo entrever, abreva a su vez en una fuente democrática, conduce a su plena afirmación al ideal del pueblo-Uno, la idea de la Sociedad como tal, portadora ella misma del saber, transparente a sí misma, homogénea, la idea de la opinión de masas, soberanamente normativa, la idea del Estado tutelar.

A partir de la democracia y contra ella se rehace, por tanto, un cuerpo. Pero entiéndase bien: lo que se rehace es completamente distinto de lo que, en otro tiempo, se había deshecho. La imagen del cuerpo que informaba a la sociedad monárquica se había moldeado sobre la de Cristo. En ella se había investido el pensamiento de la división de lo visible y lo invisible, el pensamiento del desdoblamiento de lo mortal y lo inmortal, el pensamiento de la mediación, el pensamiento de un engendramiento que a la vez borraba y restablecía la diferencia entre lo engendrado y lo engendrante, el pensamiento de la unidad del cuerpo y de la distinción de la cabeza y los miembros. El príncipe condensaba en su persona el principio del poder, el principio de la ley, el principio del saber, pero se *presuponía* que estaba obedeciendo a un poder superior; a la vez él se decía desligado de las leyes y sometido a la ley, padre e hijo de la justicia; él poseía la sabiduría, pero estaba sometido a la razón. Según la fórmula medieval, estaba *major et minor se ipso*, por encima y por debajo de sí mismo. No parece ser ésta la posición del *Egócrata* o de sus sustitutos, burócratas dirigentes. El *Egócrata* coincide consigo mismo, así como se supone que la sociedad coincide consigo misma. Un imposible engullimiento del cuerpo en la cabeza se perfila como un imposible engullimiento de la cabeza en el cuerpo. La atracción del todo no se disocia ya de la atracción del despedazamiento. Una vez desaparecida la vieja constitución orgánica, el instinto se muerte se desata en el espacio imaginario cerrado y uniforme del totalitarismo.

Estas son las pocas reflexiones que deseaba proponerles para indicar la dirección de una indagación en lo político. Algunos de ustedes no dejarán de señalarme que ellas se alimentan en la problemática del psicoanálisis. Es verdad. Pero esto sólo adquiere sentido a condición de que nos preguntemos en qué foco se encendió el pensamiento de Freud. ¿No es cierto acaso que, para sostener la prueba de la división del sujeto, para sacudir los puntos de referencia tanto del *uno* como del *otro*, para destituir la posición del detentador del poder y del saber, había que hacerse cargo de una experiencia que instituyera la democracia, la indeterminación que nacía de la pérdida de la sustancia del cuerpo político?

HANNAH ARENDT Y EL TOTALITARISMO

Es peligroso discutir la interpretación del antisemitismo elaborada por Hannah Arendt en su gran obra *Origines du totalitarisme*, cuando no se compromete el conocimiento de los hechos en los que se sustenta. No soy especialista en historia de los judíos, no soy historiador: el interés que me inspira la cuestión judía no me hace olvidar mi incompetencia. Pero, más allá de la amplitud de los materiales reunidos por nuestra autora, ellos no bastan para crear convicción. Como toda verdadera interpretación, la suya da testimonio de una elaboración conceptual que mueve a la reflexión. Su formalización de la historia del antisemitismo no procede de una teoría de lo político cuya huella es constantemente perceptible, huella que sus otros trabajos permiten advertir aún más. Esto me autoriza a interrogarla.

Tomaré como punto de partida el prefacio de 1967, redactado con motivo de la reedición de *L'Antisemitisme*, primera parte de *Origines*, en volumen separado, sin privarme no obstante de referirme al importante tercer capítulo, titulado "Les Juifs et l'Etat-nation". Siguiendo con los interrogantes que me plantea el argumento principal, me detendré luego en el examen de la discriminación social con que se inicia el tercer capítulo, "Les Juifs et la société", preguntándome si es posible, cosa de la que la autora está convencida, circunscribir sus causas y sus efectos a distancia del campo político. Por último, procuraré mostrar los límites de una interpretación que, en el afán de poner en evidencia las mutaciones del orden político que afectaron a las sociedades europeas en los siglos XIX y XX —en especial la última, que señala la aparición del totalitarismo—, elude constantemente el problema de la democracia.

Al comienzo del prefacio de 1967, se enuncia una de las tesis capitales de la autora. El antisemitismo, ideología laica nacida en el siglo XIX, pero que sólo aparece con este nombre a partir de 1870, es a sus ojos de una naturaleza diferente que los viejos sentimientos de hostilidad hacia los judíos, de origen religioso. No sólo estos dos fenómenos tienen que ser separados, sino que "incluso cabe preguntarse hasta qué punto el antisemitismo extrae su argumentación y su aspecto pasional del odio a los judíos". Esta tesis funda la doble crítica de la historiografía judía, esen-

cialmente apologética, y de la historiografía antisemita. La primera pergeña la ficción de una persecución ininterrumpida del pueblo judío desde la caída del imperio romano, presentando al antisemitismo moderno como una versión laica del viejo fanatismo popular. La segunda, la ficción de un complot judío, de una sociedad secreta que aspiraría a la dominación del mundo, y ello desde la antigüedad. Estas dos ficciones quedan fijadas en la segunda parte del siglo XIX, aun cuando utilicen elementos de una oposición que hunde sus raíces en el pasado. Si se considera la génesis del antagonismo moderno, por las sumarias indicaciones de la autora parecería que la iniciativa de una teoría de la separación deber ser imputada a los judíos. Citando en el prefacio la obra de un historiador israelita, Jacob Katz, posterior al suyo, señala que entre el siglo XV y finales del siglo XVI el judaísmo se encarnó en un sistema rígido de pensamiento y hechó sus bases la teoría de una diferencia de naturaleza, racial y no meramente religiosa, entre los judíos y los no judíos. El momento histórico le parece significativo: sería el de la dislocación de la Europa cristiana y el de la formación de los Estados-nacionales. Observación que tiene su importancia: la posición de los judíos se torna eminentemente singular en el marco del Estado-nación, mostrará ella después, y cambia en forma sustancial con la destrucción de ese modelo. Pierden entonces los judíos su lazo privilegiado con el poder del Estado y luego su preeminencia de orden financiero en el sistema interestatal, pasando a ser blanco de una ideología impulsada por la expansión del imperialismo.

Pero dejemos momentáneamente este punto. En el origen del antisemitismo moderno, y mucho antes de su formación, Hannah Arendt cree destacar el primer término de una disociación, interpretada en términos de raza, en la representación que elaboran de su identidad los judíos, representación de la que sólo con posterioridad se apoderarán, a sus expensas, los no judíos. En consecuencia, la autora no vacila en afirmar, junto con Jacob Katz. que la disociación de los judíos respecto de los cristianos tuvo mayor peso en la historia que el proceso inverso. Conviene detenerse en la explicación suministrada por Arendt en cuanto al deliberado desconocimiento del que da pruebas el pensamiento judío en lo que atañe al papel cumplido por el judaísmo en la teoría de la separación. Este pensamiento estaba dispuesto a imputar a los no judíos la responsabilidad de una persecución continua, precisamente a causa de las peculiares condiciones de la existencia de los judíos en Europa. Destruido el templo de Jerusalem, los judíos ya no poseían territorio ni Estado; además, dependían fundamentalmente de la protección de las autoridades políticas, hallándose así sin defensa propia, salvo casos excepcionales, y en una posición de extrema vulnerabilidad. "Se siguió de ello naturalmente que, sobre todo durante los siglos de total aislamiento que precedieron al acceso a la igualdad política, experimentaron cada uno de los brotes de violencia como fenómenos recurrentes de su historia". Lo que Arendt sugiere ya en este argumento es que la idea de una historia única del pueblo judío se nutrió de la creencia en un designio permanente de persecución. Poco

antes había señalado que esta creencia, en el corazón de la apologética judía, equivale a "modernizar el mito antiguo de la elección". Pero aquí sólo se expresa una parte de su pensamiento: más importante me parece la idea, que puede leerse entre líneas, de que la defensa de la identidad del pueblo judío, en condiciones de dispersión e inseguridad, saca partido de las persecuciones concretas para figurar una unidad de destino. Por lo demás, esta idea aparece claramente formulada cuando H. Arendt resalta el momento más importante en la génesis del antisemitismo, durante el siglo XIX. No niega que apareció espontáneamente pero juzga que el principio fue un fenómeno marginal. En cambio, la autora insiste en la explotación que hizo de él la historiografía judía, como respuesta a la amenaza de una progresiva desaparición del pueblo judío provocada por las medidas de emancipación y asimilación. Una vez más distingue lo que pertenece al orden de los sentimientos antijudíos, que corresponde a causas particulares propias de una coyuntura, y lo que pertenece al orden de una ideología antisemita. Una vez más, digo, pero tomando en cuenta un factor que la autora sólo nombrará interiormente, y que ya no es religioso. Aunque los judíos confundan erróneamente los sentimientos antijudíos manifestados en la primera parte del siglo XIX con el verdadero antisemitismo, estos sentimientos han adquirido un carácter nuevo, aunque no sean políticos.

Vale la pena insistir: la tesis principal, enuncida al comienzo del prefacio —"Hay que cuidarse de confundir dos cosas muy diferentes: el antisemitismo, ideología del siglo XX pero que sólo aparece con este nombre después de 1870, y el odio al judío de origen religioso, inspirado por la hostilidad recíproca de dos credos antagónicos"—, por más que se modifique sensiblemente durante la progresiva descripción de los hechos, queda preservada en un punto esencial: el antisemitismo moderno, nacido a finales del siglo XIX, es una ideología cuyas premisas en el pasado no resulta difícil encontrar, pero cuya originalidad hay que reconocer: es un fenómeno político. E incluso sería conveniente, para respetar la complejidad del análisis, distinguir en el propio seno del antisemitismo, político entre la versión que aparece simultáneamente en Alemania, Austria y Francia, ligada a la crisis del Estado-nación y la expansión del imperialismo, y la versión totalitaria. La autora sugiere en su prefacio y subraya ampliamente en su capítulo sobre los judíos y el Estado-nación que entre estas dos versiones hay a la vez continuidad y ruptura. Continuidad, pues —lo indican las últimas líneas del prefacio— "La aparición de los primeros partidos antisemitas en los años 1870 y 1880 marca el momento en que se traspasa la base concreta y limitada de los conflictos de intereses y se abre la senda que concluirá en la *solución final*. A partir de ese momento, es decir en la época del imperialismo, seguida por el período de los movimientos y regímenes totalitarios, ya no es posible separar la cuestión judía o la ideología antisemita de cuestiones casi totalmente ajenas a la realidad de la historia judía moderna". Y, añade la autora: "Ello porque el propio antisemitismo servía ahora a otros fines que, sin dejar de

exigir finalmente a los judíos como víctimas principales, superaban lejos el problema de los judíos y de los antisemitas."

Continuidad, pues, pero también ruptura. Un poco antes, la autora nos impide reducir el totalitarismo a sus elementos constitutivos o a sus orígenes. Llega a afirmar que la política totalitaria, lejos de ser simplemente antisemita o racista o *imperialista* (el subrayado es mío) o comunista, explota estos elementos ideológicos en su propio servicio hasta que pierdan cualquier función en la realidad. Paradójicamente, el antisemitismo político alcanzaría pues su grado culminante cuando pasara a ser un instrumento manipulado con fines ajenos a la lucha contra los judíos. Refiriéndose a los primeros congresos antisemitas o a los primeros partidos antisemitas y sus líderes, en Alemania y Austria, Arendt descubre lo que servirá de ingrediente a la propaganda totalitaria, pero discute la idea de una dinámica propia de esta primera ideología. Esta no habría engendrado nada directamente salvo una contra-ideología, el sionismo. En cuanto al antisemitismo francés, que se profundiza con el caso Dreyfus (sabemos que Arendt le dedica todo un capítulo), reconoce en él cierto número de rasgos característicos del siglo XX, pero lo distingue radicalmente del antisemitismo totalitario. Señalemos inclusive que tropieza al respecto con una temible dificultad en la que ya habremos de detenernos: tiene que admitir que este antisemitismo de partido francés no animó ningún proyecto por encima de los partidos y que no surge de una idea nacionalista; por último, que no tiene nada que ver con el imperialismo.

Intentemos ahora, sobre la base de estas sumarias indicaciones, reconstruir libremente la andadura de la autora, apreciar su originalidad, sin detenernos en la letra del texto pero tomando en cuenta las principales articulaciones de su análisis. En primer lugar, entiendo que Hannah Arendt se propone demostrar la ficción de una historia de los judíos, quiero decir de una historia que se enunciaría en singular; o bien, si se prefiere, y para emplear una expresión de moda, que quiere destruir esa historia, emprendiendo para ello la doble crítica de la historiografía apologética y de la historiografía antisemita. La primera hace del pueblo judío el objeto de una persecución universal; la segunda lo considera autor de una conspiración universal. En ambas, y tal como lo requiere el desarrollo de una tragedia, hay unidad del lugar y tiempo. La intriga se centra en la figura de un héroe cuyas aventuras ilustran su destino de víctima o su vocación de criminal. Los judíos o bien aparecen como una comunidad eminentemente singular expuesta a la persecución, sin que hayan hecho nada para provocarla, o bien se los presenta como una sociedad secreta empeñada en la dominación mundial. Arendt no sólo desea disipar esta doble ficción: quiere comprender sus razones. Si se considera la que forjaban los adversarios de los judíos, estas razones parecen ser de índole política.

¿Dónde está lo esencial de su argumento? La idea de una conspiración judía internacional sólo pudo nacer en una época en que el poder se desprende del lugar de una sociedad hasta entonces de contornos definidos,

jerarquizada en clases, aglutinada en la figura del Estado-nación. El imperialismo —concepto que recubre tanto el pangermanismo y el paneslavismo como el expansionismo colonial británico— hace surgir la representación de un poder dominador, carente de límites por vocación. Creo que no forzamos el sentido de su interpretación si decimos que la imagen del poder judío como conspirador al servicio de un designio de dominación mundial, lleva en su reverso la imagen inconsciente o inconfesable de un poder imperialista, destilándose aquí y allá de la ganga podrida de la sociedad civil y conquistando la omnipotencia de la acción. El proyecto mítico imputado a los judíos remitiría a un proyecto político nuevo, sin precedentes. ¿Se funda la invención antisemita en ciertos aspectos de la realidad?, pregunta Arendt. Parecería que no, pues en esa época los judíos se ven arrastrados por la decadencia del Estado-nación; se les atribuye un poder desmesurado en el mismo momento en que pierden la preeminencia obtenida en el financiamiento de los negocios del Estado. Pero lo imaginario tiene no obstante algunas raíces en lo real, ya que es cierto que la fortuna de los banqueros judíos pareció largo tiempo vinculada con el desarrollo del poder del Estado. Inspirándose en un argumento de Tocqueville (él lo aplicaba a la condición de la nobleza antes de la Revolución), Arendt cree tener derecho a juzgar que los judíos se hicieron detestables, políticamente hablando, en la época en que sus riquezas ya no combinaban con una función real en el Estado. En cuanto a la otra variante de la ficción, la de un pueblo víctima de una persecución universal, la explica por la tentativa de resucitar una identidad en plena vía de disolución, por efecto de la emancipación y más aún de la asimilación. Así pues, como ya hice notar, el mito de la persecución, nutrido por las agresiones antisemitas, renovaría la imagen de la elección de un destino comunitario.

Destruir ambas ficciones posibilita a H. Arendt trazar la vía de una nueva historiografía de los judíos y de sus relaciones con los no judíos. Su proyecto consiste en reabrir el espacio que anhelaban borrar a la vez los paladines de la apologética judía y los antisemitas. Reabrir el tiempo. Se trata, en efecto, de indicar la fractura que se instaura con la formación del antisemitismo político. Se trata de romper la cadena ficticia que liga las violencias medievales de origen religioso al genocidio nazi, pasando por la movilización de la derecha antidreyfussista. El obervador queda así libre para detectar otras rupturas. Por ejemplo, circunscribir el fenómeno de los judíos de corte; precisar la imbricación de la finanza judía en los asuntos del Estado en Francia bajo la monarquía de julio, y luego en el segundo bonapartismo, etcétera. Así, en vez de confundir todos los hechos en el seno de una supuesta historia judía tratada como manifestación de un destino, se hace posible restituir la variedad de la población judía en cada época, la diferencia de condición especialmente de los detentadores de privilegios y de la masa de pobres e incultos: en suma, se hace posible hacer historia, en el sentido en que la entienden los historiadores, descifrar la figura de múltiples actores judíos, donde era frecuente

que unos buscaran consolidar sus ventajas manteniendo el estado de segregación impuesto a los otros. En este sentido, reabrir el tiempo y reabrir el espacio son una misma cosa: ya se trate del espacio de la sociedad prusiana de comienzos del siglo XIX, o del de la sociedad francesa del XX, convulsionado por la erupción de los inmigrantes cuyo número y rasgos peculiares pone en tela de juicio los efectos de la asimilación.

Sin embargo, este proceder de ningun modo induce a H. Arendt a pulverizar la historia de los judíos y del antisemitismo en una multiplicidad de episodios inconexos. Su análisis de la formación del antisemitismo político no deja dudas a este respecto. Por un lado se niega a considerarlo como la manifestación moderna de una persecución multisecular; por el otro, se propone demostrar que este antisemitismo tomó su apoyo en aptitudes y comportamientos surgidos en el pasado como respuesta a situaciones conflictivas. La autora describe así largamente, como ya señalé, el papel que jugó un pequeño número de judíos al servicio del poder del Estado: proveedores de los capitales que éste necesitaba, se mantuvieron a distancia de la burguesía industrial y evidenciaron una persistente repugnancia a insertarse en el sistema de clases; instalados en la posición de *grupo separado*, sacaron partido de ello para regentar a la masa de los pequeños judíos. Nuestra autora objeta la teoría del chivo emisario, tan frecuentemente esgrimida, diciendo que puede dar cuenta de todos los fenómenos de exclusión y que por tanto no explica ninguno en particular. Su convicción es que los movimientos políticos pretotalitarios o totalitarios no por azar tomaron como blanco a los judíos, que hay que buscar en las relaciones que en el siglo XIX entablaron éstos con el Estado las condiciones que favorecieron después la cristalización de una ideología política antisemista. Más aún, entiende que estas relaciones hunden sus raíces en un lejano pasado; detrás de los banqueros judíos del Estado moderno se perfilan los judíos de corte y, más allá, los judíos al servicio de los grandes señores de la Edad Media. No vacila, pues, en poner en evidencia ciertas constantes históricas: en particular, la búsqueda por los judíos de una protección junto a las autoridades políticas, acompañada de una desconfianza hacia el pueblo (desconfianza justificada, además, por los hechos).

Pero no se debe reducir la perspectiva de Hannah Arendt a los términos de una problemática histórico-sociológica. La autora no olvida que el sentimiento de ser judío se preservó sin pausa a despecho de aventuras en las que hubiera podido extinguirse. En el prefacio al que me refería, discute que "la conciencia judía haya sido nunca una simple creación del antisemismo". Su tesis es firme: "Incluso un conocimiento sumario de la historia judía, cuyo afán constante desde el exilio babilonio fue siempre la supervivencia del pueblo judío a despecho de los enormes peligros que resultaban de su dispersión, bastaría para invalidar el mito más reciente sobre este tema, puesto de moda en los círculos intelectuales desde que el existencialismo sartriano definió *al* judío como aquel a quien los otros consideran y definen como un judío." La referencia a Sartre merece nues-

tra atención. Este filósofo tenía el arte de reducir a polvo los enigmas encerrándolos en la horma del ser y de la nada. Arendt recuerda oportunamente la manera en que engendra y suprime a la vez la existencia del judío: "El judío es un hombre al que los otros hombres tienen por judío: he aquí la simple verdad de la que hay que partir." En cuanto a Hannah Arendt, no es la verdad simple lo que la preocupa, y en nada de lo que escribe se ignora la constancia de una conciencia judía, aunque no la sitúe en el registro religioso e incluso por sí mismo. Arendt no niega la cuestión de una identidad de los judíos, pero se niega a darle un contenido imaginario; su fin es hacer resurgir del mito la realidad de la historia, liberar a sus contemporáneos de una ilusión que bien podría ser mortífera, e inspirarles de nuevo el deseo de comprender. Como escribe en su prefacio, los crímenes antisemitas y el genocidio nazi le parecen exigir, más allá de lamentaciones y condenas, una tarea de conocimiento. "Comprender no significa negar lo indignante ni deducir de precedentes lo que carece de precedentes, y tampoco explicar fenómenos por analogías y generalidades que quiten peso a los embates de lo real y al choque de la experiencia. Significa más bien examinar y cargar conscientemente el fardo que los acontecimientos han hecho pesar sobre nosotros: no negar su existencia ni soportarlos pasivamente, como si todo lo que ocurrió no hubiese podido ocurrir de otra manera. Comprender, en suma, significa enfrentar la realidad sin prejuicios, atentamente, y resistir a ellos cualquiera sea o haya podido ser esa realidad." En otros términos, el deseo de saber no se disocia para Arendt del deseo de libertad. La aceptación de lo que es, es también disponibilidad para la acción. Su capacidad de conocer y juzgar se revela al máximo en esta idea que gustosamente reformularía yo del modo siguiente: la historia de los judíos no contiene en sí todo su sentido; pertenece a una historia más vasta, la de la humanidad occidental; la inteligibilidad de las persecuciones del siglo XX no hace posible sino a condición de que detectemos la gran mutación política de la época, marcada por el advenimiento del totalitarismo. Dicho de otro modo, los judíos deben pensar lo que les sucede en función del conocimiento del mundo, de un mundo que contribuyeron de alguna manera a moldear, pero al que pertenecen. A mi entender, es en este descentramiento de la historia de los judíos, en este desplazamiento del foco de la cuestión, del lugar del antisemitismo al lugar del totalitarismo, y en términos generales al de lo político, donde residen la originalidad y la audacia de la empresa de Hannah Arendt.

Pero si debemos rendirle homenaje por su coraje intelectual y por la fecundidad de su esfuerzo, ¿tendremos que adherir sin reserva a su interpretación? El sumario bosquejo que acabo de trazar, basado en la primera parte de su ensayo, sugiere ya algunas cuestiones. El antisemitismo político surgiría en ruptura con la hostilidad contra los judíos de origen religioso, en el momento en que entra en crisis el Estado-nación y se manifiesta el empuje imperialista. Es entonces cuando se formaría la representación de un poder judío complotador, o de una sociedad secreta. Sin

embargo, se extraña el lector de que Arendt, tan atenta a la génesis de las representaciones sobre las que se edificó el antisemitismo moderno, sea insensible a la historia de ésta. Parecería anecdótico, seguramente, indicar que el *Protocolo de los sabios de Sión* —cuyo papel en el antisemitismo la autora subraya— se elaboró a partir de un trabajo antibonapartista que nada tenía que ver con la cuestión judía: el *Diálogo de Maquiavelo y Montesquieu en el infierno*, escrito por Joly. Pero la anécdota es ya simbólica, pues de Marx a Víctor Hugo se desató, con motivo del golpe de Estado de Luis-Napoleón, la crítica de una maquinación contra la sociedad, de un poder cínico, carente de lazo con las clases sociales, extraño a la nación, que se abatió sobre ella para satisfacer un proyecto de dominación pura. A todo esto, es bien sabido que la fantasmagoría del complot contra el pueblo, o bien esa otra, cómplice, de una conspiración a su servicio, se desarrolla en la primera mitad del siglo XIX y germina en la época de la Revolución francesa. Estaría fuera de lugar detenerse en estas diversas variantes, visibles sobre todo en la literatura, desde Balzac hasta Ferrari o Baudelaire. Pero es suficiente mencionar esto para entrever dos figuras que a comienzos del siglo XIX parecían acosar la imaginación de los hombres: la de un poder no sólo privado de legitimidad sino fuera-de-la-ley, poder que se introduce por efracción en la nación, y la de una sociedad o civilización amenazada de disolución, a merced de nuevos bárbaros y cuya salvación depende del accionar de un grupo que sabrá restablecer el poder de la Norma. Ciertamente, la activación del mito del complot depende de coyunturas sociopolíticas. Pero este mito acompaña a la expansión de una sociedad que ha perdido los criterios del orden, de la jerarquía, de la legitimidad en general; de una sociedad arrastrada por la Revolución democrática.

Hannah Arendt, quien no ignora las manifestaciones del antisemitismo en el curso del siglo XIX, juzga no obstante que adquieren un sentido absolutamente nuevo a partir de 1870. Tiene razón al indicar la formación de una verdadera ideología, pero dado que su gran afán era resituar al antisemitismo en los horizontes de lo político, ¿no debía indagar en las transformaciones de la sociedad posrevolucionaria? Y para explicar el surgimiento de la ideología antisemita, ¿no hubiese convenido tomar en cuenta las consecuencias de la emancipación y de la asimilación, fenómenos íntimamente ligados al desarrollo de la democracia? Ahora bien, digamos de inmediato, y antes de examinar este punto de vista, que tales fenómenos, que Arendt examinará en este mismo ensayo, no pertenecen, según ella, a la esfera de lo político. El análisis de lo político se circunscribe al estudio de los lazos que los judíos, constituidos como grupo separado, mantienen con el poder central en el período del auge del Estado-nación; o bien al estudio de la relación que se establece entre el imperialismo y el totalitarismo y de la movilización contra la conspiración judía. Me parece dudosa la tesis de un primer hundimiento del sistema del Estado-nación a finales del siglo XIX, como también el uso del concepto de imperialismo, impreciso, pues abarca realidades tan dispares

como la explotación capitalista de los recursos de los países atrasados y el pangermanismo o el paneslavismo. Por otro lado, este concepto es incapaz de dar cuenta de la explosión antisemita habida en Francia a fines del siglo XIX, que, según subraya la autora, estuvo al servicio del nacionalismo y de un proyecto estrictamente reaccionario, y ello aunque diera nacimiento a una ideología que prefiguraba el antisemitismo de los movimientos posteriores a la Primera Guerra mundial. Por último, la preocupación de Hannah Arendt por reducir la ideología antisemita en el momento en que se afirma plena, fantásticamente bajo el régimen nazi, a la función de instrumento cínicamente utilizado para obtener la adhesión del populacho e indiferente por lo tanto a quienes persiguen la dominación mundial, nos desconcierta. Así como es importante comprender —según ya he expresado— que el antisemitismo no contiene la clave del totalitarismo nazi, que éste no se forma sino en virtud de una nueva visión del mundo, así me parece indefendible la tesis de un antisemitismo puramente instrumental. Está probado que los nazis no tuvieron a los judíos por único blanco; que exterminaron a alemanes elegidos por padecer alguna incapacidad mental o física; que se ensañaron con los gitanos y luego concibieron el proyecto de aniquilar a las poblaciones polacas ubicadas en su territorio. Los judíos no fueron su único blanco. Pero si se piensa en ello, el hecho no da sustento a la tesis. La noción de una discriminación entre la humanidad y la subhumanidad preside la lógica hitleriana del exterminio. No fue sólo porque veían a los judíos como *grupo separado*, excitando así la hostilidad del populacho, por lo que los nazis hicieron de ellos las víctimas más adecuadas a sus designios. Los nazis tenían, cabalmente, la imagen de una población infecta por naturaleza; había que librar de ella a la nación, proceder a una depuración, en el sentido literal del término, proclamar el imperativo de la profilaxis social. El afán de dominación total que caracteriza al nazismo — la autora, en el tercer volumen de *Origines*, demuestra el modo como se ejerció en los campos de concentración, lugares privilegiados para una experimentación en el límite de lo posible—, ese afán no se puede disociar de la obstinada voluntad de asegurar la integridad del cuerpo social, de un cuerpo fantaseado como cuerpo natural, de un cuerpo tal que sus miembros, rigurosamente solidarios unos de otros, manifestarían, cada cual en su realidad física, la pureza del organismo total. Si nos detuviéramos en el componente artificialista del nazismo olvidaríamos el componente naturalista. Uno y otro son indisociables. Los nazis son arrastrados por un doble delirio: se atribuyen un dominio sin límite de lo real y se ven simultáneamente como órganos de un cuerpo colectivo, como representantes de una fuerza vital cuyos recursos totales deben ser liberados de la ganga de la sociedad burguesa. Esta paradoja se verifica precisamente en el examen de la representación del judío: éste es expulsado a la animalidad, convertido en objeto de experimentación, aniquilado por la Máquina y, simultáneamente, es una figura de la cultura, representa el mundo del artificio, monstruosamente sobreimpuesto al mundo de la vida. No

obstante, para hacer plena justicia a estos rasgos del totalitarismo H. Arendt hubiese tenido que poner en cuestión su concepción de lo político, como acabo de sugerir.

Esta concepción deriva de un modo muy singular de pensamiento. Cualquiera sea su objeto de reflexión, no se abre un camino sino determinando rigurosas distinciones conceptuales. Distinguir, enseña Arendt, es un principio del trabajo del pensamiento. Todos sus ensayos dan fe de esta postura, ya se trate de la distinción entre trabajo, obra y acción, o entre poder y violencia, poder y autoridad, libertad y necesidad, vida activa y vida contemplativa, o finalmente de la distinción entre lo político y lo social. No es momento, evidentemente, para que nos preguntemos sobre la validez de cada una de estas distinciones, y tampoco de preguntarnos si, de una manera general, su uso de la distinción conceptual no la expone al riesgo de hacer un corte tajante en el ser de las cosas, de *separar* lo que sólo junto forma sentido. Pero en este caso es de gran importancia escrutar la frontera que pretende ella erigir entre el campo social y el campo político. Por eso, habiendo expresado ya mis primeras reservas, me detendré ahora en el argumento que abre el capítulo "Les juifs et la société". En efecto, este argumento tiende a disociar radicalmente los aspectos de la discriminación social y los del antisemitismo político. Y llama particularmente mi atención porque deja adivinar lo que reprime: la cuestión de la democracia o, si se prefiere, la que plantea la relación del antisemitismo pretotalitario y totalitario con las contradicciones generadas por la sociedad democrática.

Cito las primeras líneas del capítulo:

> La ignorancia de los judíos en materia política los volvía particularmente aptos para su rol específico y para su implantación en el sector económico del Estado. Sus prejuicios para con el pueblo y su marcada preferencia por la autoridad, que les impedían advertir los peligros políticos del antisemitismo, no hacían otra cosa que volverlos más susceptibles aún a todas las formas de discriminación social. Era difícil discernir el motivo político de la simple antipatía cuando crecía uno al lado de la otra. Pero lo importante es que estas dos actitudes nacieron de dos aspectos exactamente opuestos de la emancipación de los judíos. El antisemitismo se debió al hecho de que los judíos constituían un grupo separado; la discriminación social, a la creciente igualdad entre los judíos y todos los demás grupos.

En este texto se entrelazan dos tesis. La primera, que dominaba el análisis del capítulo precedente y sobre el que no hace falta volver, tiene por corolario el siguiente juicio: los judíos no comprendieron nunca que su condición de *grupo separado*, partícipe de la expansión del Estado, los exponía a ser víctimas privilegiadas si llegaba a desencadenarse una crisis política. Notemos que la autora había insistido sobre la indiferencia evidenciada por los judíos frente a los cambios que afectaban al ejercicio de la autoridad política. Esta les parecía buena con tal de que los protegiera. En Francia, especialmente, sirvieron sin chistar al bonapartismo después de la República, y a ésta después de la Monarquía de julio. De manera

que no estaban dispuestos a imaginar el papel que les iban a hacer cumplir los partidos o movimientos antisemitas. De hecho, en las persecuciones que se desataron contra ellos, sólo vieron un nuevo episodio de una vieja historia.

Creo que en este punto hay que darle razón a H. Arendt, y que hay que seguirla cuando observa, en otro lugar, que cada categoría perseguida dejaba a otra la esperanza de que la discriminación se detuviera en sus fronteras. Me parece inclusive que sería muy útil mencionar el caso de los Estados totalitarios llamados socialistas, en los que muchos judíos actuaron como agentes (y no de los menores) o como apoyos, hasta que les llegó el turno de segregar antisemitismo a su vez. Considerando este caso, sería una audacia pretender que la conciencia judía es antitotalitaria por esencia. Pero es verdad, y nuestra autora lo observa, una vez, sagazmente: el desconocimiento de la naturaleza del totalitarismo no es atribuible sólo a los judíos. Lo que esta forma de sociedad tenía de absolutamente novedoso, pasó en general inadvertido. Dejemos aquí esta observación para expresar una reserva. Que los judíos no vean en el antisemitismo político otra cosa que una nueva expresión de sentimientos antijudíos ya conocidos u otra cosa que el signo de una oposición intrasocial, no autoriza a juzgar que la discriminación social carezca a su vez de significación política. Esta discriminación no viene dictada por un viejo odio de carácter religioso ni se alimenta de la hostilidad, inspirada mucho más por la condición socioeconómica de los judíos. La autora lo ve perfectamente. Se trata de un fenómeno moderno, producto de la emancipación y, habría que agregar, de la asimilación: efecto de "la creciente igualdad entre los judíos y todos los demás grupos". Nuestra reserva nos incita a tomar conciencia de la segunda tesis de la autora y a explicitar nuestra crítica: el progreso de la igualdad es presentado como un hecho puramente social. Ahora bien, me parece erróneo limitarse a esta representación: el fenómeno es político tanto como social. La ceguera política de los judíos que H. Arendt denuncia es mucho más completa de lo que ella misma sugiere: los judíos no reconocen en la agresión de que son víctimas más que acción de individuos, de grupos particulares. Poco importa que éstos demuestren ser lo bastante poderosos como para instalar un poder antisemita: el enemido sigue localizado, a sus ojos, *en* la sociedad. Ahora bien, con el ejercicio y la precipitación de la discriminación, lo que está en juego en el antisemitismo es la *forma* de la sociedad o, si se prefiere, un principio generador del conjunto de las relaciones sociales, y en especial de la relación mantenida por el Estado con la sociedad civil. Hay en este sentido no sólo una ceguera de los judíos a *la* política, sino mucho más una ceguera a lo político, a la dimensión simbólica de ese espacio que llamamos sociedad, en virtud de la cual éste se ordena como espacio democrático o totalitario.

Lo que sorprende es que Hannah Arendt se muestra extremadamente atenta a ciertas ambigüedades de la democracia, percibiendo al menos una de las vías capaces de conducir al totalitarismo. Siguiendo al pasaje

que he comentado, afirma: "La igualdad de condiciones, sin duda una de las exigencias primeras de la justicia, es también una de las grandes y más azarosas empresas de la humanidad moderna. Cuanto más iguales son las condiciones, menos fácil es explicar las diferencias concretas entre las personas y más desiguales se tornan los individuos y grupos". Reconocemos aquí la inspiración de Tocqueville, aunque la última aseveración cause cierta sorpresa: ese gran pensador no imaginó nunca que la desigualdad subsistente en el reverso de la igualdad sería más acentuada en un régimen democrático que en un régimen aristocrático. Tenemos que indagar, pues, el motivo de tan extraño juicio. Lo cierto es que Arendt se encuentra aún en la estela de Tocqueville cuando observa, algo más adelante: "El gran desafío lanzado a la edad moderna y su riesgo propio son los siguientes: por vez primera el hombre ha enfrentado al hombre sin estar protegido por diferencias de situación y condición. Fue precisamente el nuevo concepto de igualdad el que hizo tan difíciles las relaciones modernas entre las razas, pues ellas nos ponen ante diferencias naturales, y no se puede esperar que un cambio de condición las torne menos visibles. Si los conflictos entre grupos que por una u otra razón se niegan a reconocer su igualdad recíproca fundamental revisten formas tan espantosas, es porque la igualdad me exige reconocer a todo individuo, sea quien sea, como mi igual". No cabe ninguna duda: Arendt explota, con máximo tino, el análisis tocquevilliano de la democracia, al servicio de una interpretación del antisemitismo. Sin embargo, en esta primera parte del capítulo, enteramente de orden teórico, la autora no pronuncia la palabra democracia. Elusión significativa. Vayamos en efecto al párrafo que separa los dos pasajes que acabo de citar: "Cada vez que la igualdad se convierte en un hecho mundano sin posibilidad de medida o explicación, hay una posibilidad sobre cien de que se la reconozca simplemente como el principio de funcionamiento de una organización política ["*the working principal of a political organization*"] en la que unas personas, que por lo demás son desiguales entre sí, disfrutan de derechos iguales. Por el contrario, hay 99 posibilidades sobre 100 de que se vea erróneamente en ella una cualidad innata de cada individuo considerado normal, si es como todo el mundo, y anormal si es diferente. Esta perversión del concepto de igualdad, transferido del plano político al plano social, es más peligrosa aún cuando una sociedad no deja sino poco espacio a grupos particulares e individuos, pues entonces sus diferencias se tornan aún más notorias".

No debe escapársenos el propósito de esta afirmación, como tampoco los equívocos a que se presta. Propósito: la autora pretende disociar la igualdad política de la igualdad social; para ser más precisos, circunscribir lo político como lugar donde se ofrece la verdad de la igualdad sustrayéndola de lo social, donde ésta no puede aparecer sino desprovista de fundamento, como un hecho bruto y, por eso, no enunciable más que disfrazándose de hecho natural, engendrando la ficción de una esencia del hombre. Así pues, semejante ficción haría impensables las diferencias

efectivas que subsisten entre los hombres, y lo impensable se convertiría en lo intolerable; dispararía el odio, en una coyuntura de tensión excepcional. En cuanto al equívoco, consiste en asociar y separar a la vez la igualdad de condiciones (de ella se trata bajo la denominación de hecho mundano) y la igualdad política. Arendt, por un lado, pone en evidencia el proceso de igualdad de condiciones y la relación que esta igualdad mantiene con la de derechos políticos, de la cual ésta procede y cuya verdad expresa; por el otro, paradójicamente, niega la significación política de este proceso, lo presenta como puramente empírico, juzga que sólo posee un estatuto imaginario, es decir que se presta a la ficción de una identidad natural de todos los hombres. No vacila, pues, en declarar que hay perversión de la igualdad en el paso de la representación política a la representación social. Todo se presenta entonces como si el punto de vista de la teoría borrara, pura y simplemente, el punto de vista de la historia: la destrucción de los rangos y órdenes, de las redes de dependencia, no aparece en absoluto como la condición, más que eso, como el hecho generador de la igualdad política. La igualdad, como "*working principle of political organization*", adquiere una significación independiente e intemporal. Tal vez sólo se afirme, a los ojos de nuestra autora, en circunstancias particulares, *para apuntalarse*, pero parece no tener raíces en la vida social. La expresión vida social debe ser tomada al pie de la letra, pues como lo enseñan tanto *Human Condition*, por ejemplo, como *On Revolution*, los procesos puramente sociales son procesos biológicos que hay que separar de la esfera de lo político, esfera de la acción. Está de más precisarlo: por más que H. Arendt explote una problemática de Tocqueville, la desvía en dirección a una teoría que no es la de éste en absoluto; él nunca hubiese dicho que había perversión del concepto de igualdad en el paso de lo político a lo social. El veía engendrarse la igualdad política desde ese estado social al que denominaba "igualdad de condiciones". Pero el equívoco se extiende cuando Arendt trata como una sola y misma perversión la traducción del concepto político en términos de igualdad social y en términos de igualdad natural. Se trata, en efecto, de dos representaciones diferentes. Observemos ante todo que la igualdad de condiciones significa la desaparición del principio de diferenciación y jerarquización que definía a los hombres como desiguales *por naturaleza*. No se confunde ni con la igualdad social ni con la igualdad económica.

Este es, en sustancia, el pensamiento de Tocqueville: los hombres bien pueden repartirse en clases diversas, ejercer funciones y disfrutar de rentas diferentes, unos mandar y los otros servir: desde el momento en que la división social ya no encuentra su sanción en un decreto de la divinidad o ya no resulta de una ley natural, estos hombres se sitúan, unos respecto de otros, como semejantes. Al proyectar la igualdad de condiciones, hecho mundano, observa Arendt, al registro de lo social empírico, deja escapar su significación. Su argumento sobrentiende (la idea está expresada en otro lugar) que lo que pertenece al orden de la naturaleza —esto es: de la vida, del proceso histórico-social, biológico— debe ser tenido a dis-

tancia de lo que pertenece al orden de lo político, orden propiamente humano de la palabra y la acción. Sobrentiende que el desconocimiento de esta distancia engendraría la ficción de una esencia del hombre. La impotencia para distinguir el dominio de la necesidad del dominio de la libertad conduciría a imaginar una igualdad natural. Al afirmar esta distinción, Arendt divide las aguas de la desigualdad y la igualdad, caracterizando la primera a la relación social y la segunda a la relación política. Observa de paso evidentemente que la igualdad es una exigencia de la justicia, pero no saca de ello ninguna consecuencia. En cambio, insiste sobre las diferencias irreductibles que subsisten entre los grupos, y sobre las desigualdades socioeconómicas, como si fueran una sola y misma cosa. Más aún, lo recuerdo —y esto se explica—, llega a declarar, cosa extraña, que "cuanto más iguales son las condiciones [...] más desiguales son los individuos y grupos".

En mi opinión, mucho más convincente sería su análisis si, concentrándose en la igualdad de condiciones, pusiera en evidencia sus ambigüedades. En efecto, esa igualdad implica el reconocimiento del semejante por el semejante —fenómeno mucho más general que el de la igualdad de derechos políticos— y contiene, como demostró Tocqueville, la amenaza de una homogeneización de la sociedad, de un sometimiento de todos a un poder omnipotente, de una disolución de los puntos de vista particulares en el punto de vista soberano de la opinión, de una intolerancia a todo lo que aparezca como signo de desviación respecto de la norma dominante.

No se piense que con esta reflexión sobre las premisas teóricas de Arendt me esté alejando de la cuestión del antisemitismo. A mi modo de ver, la autora parte de estas premisas para abocarse a la tarea de separar el fenómeno de la ideología antisemita y el de la discriminación social, y para negar la significación política de ésta. En estas primeras páginas del capítulo al que aludo ("Les Juifts et la société"), son visibles las dificultades que estorban su elaboración. A renglón seguido del análisis que acabo de resumir, empieza declarando: "Así, cuanto más se asemejaba la condición de los judíos a la de los otros, más sorprendentes eran sus diferencias". Luego, tras indicar que a la vez eran objeto de resentimiento y atracción y que esta doble reacción determinó su historia social en Occidente —dando así la impresión de que está rozando un elemento explicativo de primordial importancia—, añade bruscamente: "No obstante, tanto la discriminación como la atracción fueron políticamente estériles". ¿Por qué? Porque, responde: "La primera no dio origen a un movimiento político contra los judíos, y la segunda no les significó ningún auxilio contra sus enemigos". De este modo, la historia social de los judíos no tendría nada que ver con la historia política. Añadiendo la precisión de que estas dos actitudes envenenaron la atmósfera social, pervirtieron toda relación entre judíos y no judíos y fueron responsables de la formación de un tipo judío (ese tipo que combina, como la autora postulará después, los rasgos del advenedizo y del paria), vuelve a discutir

que esta situación pudiese acarrear consecuencias políticas notables en Europa. Extraña parecería esta afirmación si no hubiésemos señalado ya la confusión operada por Arendt entre la igualdad de condiciones y la igualdad social o económica. "La antipatía de la sociedad respecto de los judíos y los diversos modos de discriminación —escribe—, no acarrearon grandes perjuicios políticos en Europa, pues en ella jamás se estableció una verdadera igualdad social y económica. Según todas las apariencias, las nuevas clases adoptaban la forma de grupos a los que cada cual pertenecía de nacimiento. Indudablemente, sólo dentro de un marco como éste podía admitir la sociedad que los judíos se definiesen como un clan aparte". Además de la confusión que acabo de mencionar, las diversas formas de igualdad, nos sorprende la indiferencia de la autora respecto del acontecimiento que ella misma había evocado —y sobre el cual volverá detenidamente, aunque no valore totalmente su alcance—: la aparición de los judíos en espacios múltiples, en el mundo del comercio, de la ciencia, del arte y de la cultura de masas, su acceso a las profesiones liberales, su inserción reciente en la clase media y, para un pequeño número, en la gran burguesía. Pero es tan marcado el prejuicio teórico de la autora, que este fenómeno, característico de la evolución de la democracia, debe permanecer disociado de la realidad política. Y, paradójicamente, la noción del *grupo separado*, de la que se había servido en el capítulo anterior para explicar los orígenes o al menos las condiciones del antisemitismo político, ahora viene a cumplir una función inversa: el grupo separado en el que cristalizarían sentimientos de hostilidad de múltiples procedencias, en razón de su exterioridad con respecto al sistema de clases, es juzgado intolerable a causa de la rigidez de este sistema, que tiende a encerrar a cada cual, desde que nace, en fronteras de grupo.

Sin embargo, mucho más paradójico nos parece el último argumento, que cierra el preámbulo del capítulo. Habiendo juzgado que la discriminación social en Europa no pudo tener consecuencias políticas importantes debido a que la igualdad era mantenida a raya, Arendt, apelando a una deducción temeraria, concluye que sólo donde esa igualdad se realiza al extremo, es decir en Estados Unidos, puede el estado social suministrar el terreno a un antisemitismo político. Si la seguimos bien, la igualdad de condiciones, que en este momento, al parecer, Arendt percibe a través de uno de sus aspectos, la igualdad de oportunidades, ha alcanzado un grado tal que no deja más que un único modo de diferenciación, la discriminación: "una suerte de ley universal —dice— que puede colocar a ciertos grupos fuera de la esfera de la igualdad civil, política y económica". Habría una flagrante contradicción, por cierto, si la hipótesis de un antisemitismo norteamericano estuviera directamente basada en el progreso de la igualdad de condiciones: la frontera de lo social y lo político desaparecería. Pero además esta hipótesis implica dos consideraciones. La primera se encuentra formulada en el cuerpo del texto. Arendt toma en cuenta los obstáculos con los que tropieza un Estado que incorpora poblaciones de orígenes múltiples: "Cuando la discrimina-

ción no está ligada a la mera cuestión judía, puede servir para cristalizar un movimiento político que pretenda resolver todas las dificultades y todos los conflictos naturales de un país multinacional por medio de la violencia, la dictadura del populacho y conceptos raciales vulgares". La segunda consideración está expresada en una nota y destaca la especificidad de la condición de los judíos en Norteamérica, comparada con la de los negros o los chinos. Si los judíos son capaces de provocar la transformación de una discriminación social en ideología política, es "por la sencilla razón de que sólo ellos expresaron, con su historia y su religión, un bien conocido principio de separación". Es obvio que ni yo ni nadie podría descartar *a priori* la eventualidad de un antisemitismo político en Estados Unidos. Por lo demás, considero digno de señalarse que Arendt hace una tajante división entre discriminación social y antisemitismo, allí donde los signos más generalizados de sus relaciones resultaron visibles, y que sólo acepta vincularlos allí donde faltan o son imperceptibles.

No me he dedicado a profundizar ciertas articulaciones del texto de Hannah Arendt para desacreditar su interpretación. Esta, lo dije, procede de una intención fecunda. Treinta años después de ser publicado, *Origins of totalitarianism* conserva todo su vigor y nos persuade de que el fenómeno moderno del antisemitismo debe ser resituado en los horizontes de una historia política. Como ya se ha comprendido, lo que yo objeto es una conceptualización de lo político cuyo efecto es ligar abusivamente este fenómeno con la destrucción del Estado-nación y reducir el totalitarismo al proyecto de la dominación total, lo que a la larga impide ahondar en las ambigüedades de la democracia. Al centrar mi examen en la función que la autora asigna a la igualdad de condiciones, no quisiera dar la impresión de que ésta resume a mis ojos la aventura de la democracia o que, siguiendo a Tocqueville, encuentre en ella el hecho generador de todos los otros. El propio Tocqueville, que yo contrapuse a Arendt, juzga repetidamente que éste es un hecho puramente social. Con todo, es incuestionable que estos análisis incitan a no separar lo social de lo político. Su mérito es mostrar que sólo como hecho simbólico, y no como hecho real, adquiere la igualdad un alcance histórico y una función generadora de transformaciones sin precedentes. Hecho simbólico, digo, porque señala un acontecimiento que ningún cambio real permite apreciar: la desaparición del fundamento legítimo de la diferenciación de grupos o de la división social como tal. Observaba yo que Arendt lo convierte, equivocadamente, en un "hecho mundano". Si se lo piensa con cuidado, la vacilación de las pautas que fijaban la posición del *uno* y del *otro* en toda la extensión y sobre todos los registros de la vida social, no es más un hecho mundano que su estricta definición en el pasado, en virtud de un principio religioso o derivado de la religión. La reciente indeterminación asignada al orden social, al igual que la plena determinación, antaño, de este orden, bajo la garantía de una instancia trascendente, dan fe de una experiencia del mundo, de una manera de ser en el mundo que la historia empírica no alcanza a explicar. Por lo demás, Tocqueville no se habría

dedicado tanto a mostrar, en *El Antiguo Régimen y la Revolución*, que en el siglo XVIII los hombres se hacían cada vez más desemejantes a medida que se volvían efectivamente más semejantes, si no hubiese pensado que una estructura simbólica regía los comportamientos, las creencias, las representaciones, a despecho de los cambios de orden económico, técnico o científico. Ahora bien, si se lo admite, es preciso indagar en una mutación que afecta al lugar del poder.

Si es exacto, como acabamos de decir, que la igualdad de condiciones implica la pérdida del fundamento de la distinción *natural* de los grupos e individuos, es no menos indudable que la aparición del régimen democrático abre un vacío en el lugar del Príncipe. El poder ya no está incorporado en su persona, la nación ya no está incorporada en la Monarquía y, al mismo tiempo, las esferas del Estado y de la sociedad civil se separan, mientras se opera una desintrincación entre la idea de gobierno de los hombres, la idea del derecho y la idea del conocimiento, antaño condensadas en el mismo polo. No quiero sugerir que el poder, en la democracia, queda privado de legitimidad. Pero ésta ya no le es inherente; quienes ejercen la autoridad no lo hacen sino como consecuencia de una competencia de partidos, que a su vez drenan intereses, opiniones y creencias conflictivos; permanecen a la búsqueda no sólo de su propia legitimidad sino también de la del poder: ésta no queda adquirida nunca. Así pues, la democracia se organiza de tal manera que, a despecho de la referencia a una identidad común constituida por el Pueblo, la Nación, el Estado, discrimina entre la representación de un poder encarnador y la de una unidad sustancial de la Sociedad. Tampoco quiero sugerir que la trascendencia del poder se desvanezca pero por lo mismo que no puede personificarse, la paradoja está en que el poder se presenta a la vez como exterior y como interior a la sociedad, surgiendo de su seno por la vía del sufragio y presentándose como una instancia que la domina, gracias a la cual ella se sostiene unida y se relaciona consigo misma.

Que un régimen como éste sea viable, que semejante puesta en forma y puesta en escena de la unidad y la división resistan a los acontecimientos, es un hecho cuya prueba podemos hallar en la historia de varios países de Occidente. Su vulnerabilidad se manifiesta no obstante, al mismo tiempo que su aptitud para acoger y en cierto modo interiorizar el conflicto y la indeterminación de lo social. La disolución de las pautas de referencia de la certeza, que me parece acompañar, en lo más profundo, a la expansión de la democracia —de esas pautas de referencia que daban una visibilidad al cuerpo social, a la jerarquía de sus miembros y al poder que lo encarnaba (haciendo él mismo manifiesto el reinado de la Ley por encima de los hombres)— es una experiencia que suscita múltiples resistencias que, en determinadas coyunturas de inseguridad, pueden virar a la aversión. Lo que acosa a la sociedad democrática —podemos reiterarlo al apreciar mejor este fenómeno— es la imagen de un poder *realmente* exterior, y debería decir: extraño; poder que urde la intriga de la denominación; es, asimismo, la imagen de un poder *realmente en* la sociedad, de un

poder trivial, al servicio de intereses particulares cuyos agentes juegan la comedia de la representación popular; y es también la imagen de una sociedad *realmente* desmembrada, o en vías de disolución, de una sociedad en la cual, bajo el manto del derecho, unos grupos perversos satisfacen sus apetitos. Estas imágenes alimentan el antisemitismo moderno. Por muchas razones que Arendt expone en forma convincente, los judíos personificaron a los ojos de diversos grupos al Otro maléfico, al enemigo del exterior y al enemigo del interior. Como es natural, no se trata ni de confundir todas las épocas ni de confundir entre sí todas las oposiciones a los judíos, pero lo cierto es que ellas no carecen de afinidades. A pesar de su afán discriminativo, Arendt suministra numerosos elementos que permitirían identificar ciertos rasgos comunes a todas las formas modernas de antisemitismo, ya sea que tengan su fuente en la aristocracia, en la burguesía, en la derecha y en la extrema izquierda, o en el nazismo y el comunismo. Es verdad que sólo a finales del siglo XIX se crea una auténtica ideología antisemita, pero ¿por qué asociarla con el imperialismo? ¿No es éste un tiempo en el que se despliegan todas las consecuencias de la Revolución democrática: la competencia de los partidos, la fragilidad de un poder en busca de legitimidad, el crecimiento de un movimiento obrero y la precipitación del conflicto social? La llegada del nazismo marca seguramente un hito en la lucha contra los judíos, anunciando el proyecto del genocidio, pero ¿cómo no advertir que lo que él quiere destruir no es ni a la burguesía, que se adaptará perfectamente a su reinado, ni los intereses capitalistas con los cuales transigirá, sino el sistema de la democracia? Consideremos tan sólo estos dos fenómenos: el antisemitismo de la derecha clásica y el antisemitismo nazi. Imposible confundirlos, es verdad. Uno está al servicio de una defensa de las jerarquías establecidas, del viejo nacionalismo, de la tradición; el otro, al servicio de la revolución que pretende construir desde cero un tipo de hombre nuevo. Pero los dos están animados por el mismo odio contra la anarquía, contra la corrupción de costumbres que les parece indisociable de la democracia moderna. En vano descuidaríamos su complicidad, tan evidente en Alemania, cuando las élites burguesas participan en la política de eliminación de los judíos, o en Francia, cuando el régimen de Vichy se suma o, mejor dicho, se adelanta a los nazis en la persecución antisemita.

Discriminación social, antisemitismo político, intolerancia a la igualdad, resentimiento para con un grupo separado: estas distinciones necesarias, si paramos en ellas, corren el riesgo de volverse arbitrarias. El antisemitismo, antaño difuso, se cristaliza como ideología cuando los judíos se hacen visibles en todas partes, hasta en las instituciones sagradas del ejército y la magistratura, hasta en la escena política. Encarnan, decía yo, al Otro maléfico, cualesquiera que sean sus comportamientos efectivos, a veces de lo más conservadores. Este *otro*, ¿no lo engendró la sociedad democrática? ¿No fijó ella en lo imaginario la parte de lo incomprensible, de lo incontrolable, de la ajenidad que ella afronta? Lo que la sociedad democrática pretende desterrar es, me parece, su intole-

rable indeterminación; ella hace de un ser determinado el índice de su propia imposibilidad para coincidir consigo misma. Hay en la obra de Arendt, precisamente en este último capítulo que he evocado, una página sorprendente en la que denuncia, antes de que el tema se pusiera de moda, a la sociedad burguesa como sociedad del espectáculo, y en la que se arriesga a presentar a los judíos como agentes por excelencia del tráfico de lo imaginario. No digo que su análisis carezca de fundamentos, pero no puedo evitar la sospecha de que, a su vez, cede aquí a la fantasía de una sociedad que podría estar toda presente para sí misma y que, de una manera general, en su proceso a la corrupción burguesa, es insensible al torbellino, a la volubilidad que acompaña necesariamente a una sociedad en busca de sí misma. Me asombra, por último, que se detenga en la imagen antisemita del traficante de lo imaginario sin tomar en cuenta la imagen del judío amenazador, que viene a socavar las grandes certezas, a introducir la enfermedad en el cuerpo de la nación, la de Freud, Einstein, la de Kafka o Marx: imagen lo bastante poderosa como para que Goebbels, recordémoslo, haya podido movilizar a las masas en torno a la hoguera en la que debía arder, junto a los libros malditos, la conciencia judía de Occidente.

MARX: DE UNA VISION DE LA HISTORIA A OTRA*

Reabramos el *Manifiesto Comunista:*

> La historia de toda sociedad hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, maestro y oficial, en una palabra: opresores y oprimidos se han encontrado en constante oposición; han llevado una lucha sin descanso, en ocasiones disfrazada, en ocasiones abierta, que, cada vez, terminaba sea por una transformación revolucionaria de la sociedad entera, sea por la ruina de las diversas clases en lucha.[1]

El hilo de la historia puede romperse; sin embargo, siempre se restablece. Si los actores desaparecen, el conflicto no cesa y provoca otros nuevos. La humanidad es *una* en el tiempo. La continuidad del drama no está puesta en duda, a pesar de las pausas o de las regresiones. Así, es claro que nuestra sociedad no es inteligible, si no descubrimos su génesis: "La burguesía moderna es... el producto de un largo proceso de desarrollo de toda una serie de revoluciones sobrevenidas en los modos de producción y de intercambio". Sin embargo, nuestra época se distingue de todas las otras; un cambio nos prueba que ella anuncia el desenlace de la lucha de clases: la simplificación de los antagonismos sociales. "Cada vez más y más, la sociedad se divide en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado". Ahora bien, esta simplificación va a la par con la extensión del modo de producción capitalista a escala mundial y con una interdependencia recíproca de todas las actividades en el seno de una nueva formación social. Y, paralelamente, se acompaña de un nuevo ritmo en la historia. Teatro de un transtorno incesante de su modo de producción, bajo el impulso de la industria y del comercio mundial, la era burguesa lo es también de un quebrantamiento continuo de todas las instituciones. El pasado se desploma por paneles enteros bajo el choque de lo nuevo, la apariencia misma del presente no tiene tiempo de fijarse.

* Este estudio retoma y desarrolla los temas de un curso dado en la Sorbona en 1965.

[1] Las citas están tomadas de la ed. de la Pléiade, t. I, Gallimard, establecida por Maximilien Rubel.

Todas las relaciones sociales inmovilizadas en la herrumbre, con su cortejo de ideas y opiniones admitidas y veneradas, se disuelven: las que las reemplazan envejecen aun antes de sufrir la esclerosis. Todo lo que era sólido, bien establecido, se volatiliza, todo lo que era sagrado es profanado y, al fin, los hombres se ven forzados a considerar, con ojos desengañados, el lugar que tienen en la vida y en sus mutuas relaciones.

Así, del corazón de la Gran Historia de ritmo lento —donde los conflictos toman siglos y a veces milenios en madurar, sin que siempre se resuelvan, en una etapa, por el tránsito directo a un modo de producción superior— surge como producto una historia acelerada, la de un modo palpitante arrastrado por la fiebre de la creación y de la destrucción.

A los ojos de Marx, la misma necesidad hace que la sociedad se simplifique oponiéndose a ella misma en dos clases sociales y permitiendo que la historia se desencadene. E incluso la necesidad hace también que se disipen las brumas místicas que velaban a los hombres su posición social y la naturaleza de sus relaciones. No sólo ceden las ilusiones religiosas, aprendemos, sino también las ilusiones políticas. A medida que crece la burguesía, lo sagrado, bajo todas sus representaciones, se disuelve en el "agua helada del egoísmo", es "el interés desnudo" el que se muestra y el "gobierno moderno" se convierte en "un comité de administración de los negocios comunes de la clase burguesa".

En vano recusaríamos el *Manifiesto* bajo el pretexto de que se trata de un escrito político, didáctico y polémico. Pues la problemática de la historia, resumida allí a grandes rasgos, se vuelve a encontrar tanto implícita, tanto expresamente, en las grandes obras teóricas de Marx.[2]

Por lo demás, si quisiéramos descartarlo, inmediatamente se evaporaría la certidumbre de la revolución cercana —entendámonos, aquella que considera este acontecimiento como el sentido último de la aventura humana—. Sería puesto en duda el fundamento de la teoría del proletariado como clase universal, última clase que lleva en germen la disolución de todas las clases, o la del comunismo como resultado "natural" del desarrollo histórico —de un desarrollo considerado como prólogo del devenir de la humanidad realizada, o bien, según un término paradójico del joven Marx, como prehistoria.

Y sin embargo, ¿cómo aferrarse a esta parte del discurso de Marx? ¿Cómo negarnos a oír todo lo que, en su obra, en el movimiento de una interpretación sin cesar vuelta a poner en juego por los hechos que ella toma a su cargo y las cuestiones que levanta, excede, sacude o hace trastornar el sentido de la Historia del *Manifiesto*? ¿Cómo, por lo menos, si resistimos al vértigo de la ideología? Si aceptamos pensar a prueba de un *pensamiento dividido*, si queremos claramente consentir en buscar en esta división un índice de la realidad que la sacude, en lugar de dejarnos fascinar por un orden de razones que no es en el fondo sino el sutil equivalente de un orden natural de las cosas.

[2] Marx, señala Maximilien Rubel, declaraba en el fin de su vida que la lectura del *Manifiesto Comunista* (junto a la de *Miseria de la filosofía*) podía servir de introducción para leer *El capital*

Unidad del drama humano centrado sobre el conflicto de clase, continuidad del proceso histórico, formación con el modo de producción capitalista de una sociedad cuyos antagonismos son simplificados, las actividades rigurosamente interdependientes, la evolución liberada del peso de las tradiciones, y que se vuelve así por primera vez inteligible a sí misma —no hay en este esquema ningún rasgo que no sea desmentido por el propio Marx—. Y aún es demasiado poco decir, pues la objeción no se introduce bajo el favor de las digresiones, no nace aquí y allá al margen de lo que sería el verdadero discurso, es el efecto de otro modo de aprehensión de la historia y de la vida social.

Ensayemos hacer entrever una trama del discurso de Marx que la ideología marxista disimula. Y tomemos por punto de partida el análisis de los modos de producción precapitalistas. Se sabe que Marx les consagró un capítulo de los *Grundrisse*. Ahora bien, es necesario convenir en que su propósito no es allí solamente identificar los rasgos de cada cual de ellos y observar las etapas de un desarrollo del cual el capitalismo sería el resultado. Sino que más bien se emplea en poner en evidencia su parentesco y en oponerlos globalmente al modo de producción fundado sobre la división del trabajo y del capital. No es la continuidad de un proceso histórico lo que él hace aparecer, un cambio de forma ordenado por una contradicción fundamental: es una discontinuidad radical, una mutación de la humanidad.

La manera incluso en la cual Marx inaugura su análisis nos informa sobre su método.[3] Comienza por recordar cuáles son los presupuestos del trabajo asalariado y las condiciones históricas del capital. Es al observar esta definición cuando los caracteres de los modos de producción asiática antigua y germánica o feudal, y sus diferencias de estructura, van a esclarecerse. De entrada, se anuncia la idea de que las formas precapitalistas no son sólo las que un observador señala en el tiempo empírico como anteriores al capitalismo, sino que constituyen un conjunto, el cual permite descubrir su especificidad. En otros términos, el precapitalismo es aprehendido desde el capitalismo, como su *otro*.

Las condiciones de la formación del capitalismo, enunciadas por Marx, son, por una parte, "el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre que se cambia por dinero para reproducirlo y valorizarlo", y por otra parte, "el divorcio entre el trabajo libre y las condiciones objetivas para su realización —medios y material de trabajo"— (p. 312). El acontecimiento que constituye esta separación parece de inmediato esencial, pues es apto para revelar un modelo de las relaciones sociales en el cual (por muy diversas que sean las variantes) no sólo el trabajo está unido a sus presupuestos materiales, sino que, por lo mismo, no es determinable como tal. Sin duda, no podemos hacer la economía del concepto de trabajo y de trabajador examinando

[3] Indicadas en el curso del texto, las referencias al capítulo "Formas precapitalistas de la producción, tipos de propiedad" (*Principios de una críticas de la economía política*), remiten al tomo II de la Pléiade. [Trad. al español: C. Marx, *Grundrisse*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 334 *ss.*]

este modelo. Pero su empleo no está justificado sino en la medida en que la experiencia de nuestra propia sociedad permite discernir retrospectivamente una actividad que llamamos "trabajadores".

Así, Marx no duda en declarar: "El individuo trabajador en cuanto trabajador, es un producto histórico" (p. 313). ¿Quiénes eran pues esos hombres, que en el pasado, son trabajadores sin serlo —sin estar considerados como tales?— Su condición es la de estar vinculados a la tierra. Esta constituye su "laboratorio" natural. Y ello tanto en el de la pequeña propiedad como en el de la propiedad común (tanto en las sociedades antiguas o feudales como en las sociedades asiáticas). Decir que los hombres no tienen el estatuto de "trabajadores", equivale a decir que no se distinguen, en su actividad, del medio en el cual la ejercen, que la tierra, en tanto residencia, en tanto material y en tanto proveedora de instrumentos, no les es exterior. Son esencialmente los propietarios de las condiciones objetivas de su trabajo. Entendámomos, sea de propietarios independientes, privados, como es el caso de la Antigüedad, sea de copropietarios, cuando no son (tomados como individuos o como familias) más que "personificaciones de la propiedad común". El análisis de Marx hace inmediatamente aparecer, en el examen del precapitalismo, que en el trabajo no se encuentra el origen de la propiedad. Imaginar esta anterioridad sería justamente otorgar al trabajo, o a su agente, el trabajador, un estatuto, o digamos mejor, una determinación real, que adquirirá sólo en el capitalismo. Más bien debemos comprender que la propiedad es condición del trabajo. Aunque esta fórmula no podría aplicarse a los individuos, pues no tiene ningún sentido el tomar a éstos como punto de partida. Su estado es siempre social, y gregario en primer lugar. Primitivamente cada hombre, precisa Marx, sostiene con los otros una relación análoga a la que lo vincula a la tierra: en otros términos, no hay exterioridad del uno a la otra. Igualmente que el hombre se encuentra inmerso en la tierra (término, es preciso decirlo, que abarca bastante más que el medio físico), lo está en la comunidad. Es pues a ésta que podemos asignar la propiedad, aunque esta fórmula sea equívoca, pues ella pertenece a la tierra en la medida en que es propietaria.

Afirmar que la propiedad es para los hombres la condición del trabajo significa pues que en tanto participan (de cualquier manera que sea) de la comunidad, de la propiedad común, ellos trabajan. Examinado el fenómeno de la comunidad tribal —esa forma cuyas modificaciones engendrarán los modos de producción asiático, antiguo y feudal— Marx precisa: "El individuo sólo es *propietario* o *poseedor* en cuanto es miembro, *member*, de la comunidad. La *apropiación* real por medio del trabajo obedece a estas premisas, *que no son producto del trabajo* [subrayamos nosotros], sino que se presentan como premisas naturales o *divinas*" (p. 314). Y un poco antes, anotaba: "*la comunidad tribal*, la comunidad natural, no es resultado, sino *premisa* de la apropiación... y del *disfrute común de la tierra*." Pero quien creyera que no apuntaba Marx aquí sino a la *representación* de la comunidad, se equivocaría de camino. Ella aparece a los hombres tal y como es. "Comunidad de sangre, de lengua, costumbres,

etc.", ésta es la condición primordial de toda la apropiación, al igual que la tierra no *parece* solamente sino que "es el gran laboratorio, el arsenal que suministra los medios y materiales del trabajo y que, además, ofrece el territorio" (pp. 313-314).

Es verdad que a la comunidad tribal y que la intención de Marx es describir, a partir de este fundamento, la génesis de las formaciones sociales complejas, cada una de las cuales presenta rasgos específicos. Sin embargo, su análisis nos persuade de que de la una a la otra el "caracter comunitario" se conserva.

Recordemos las grandes líneas del argumento.

En primer lugar, las formaciones del tipo despótico asiático no presentan sino una modificación del modelo permitido. En éstas, las pequeñas comunidades están sujetas a un órgano centralizador. Este órgano informa su unidad. Pero, aunque esté separado y encima de ellas, esta distancia, es es un sentido, no implica una exterioridad, ni en la representación ni en la realidad. El poder del déspota no es visto, no se ve, y finalmente, no está *afuera* de la sociedad. Más bien es preciso comprender que se ha efectuado con su advenimiento un desplazamiento de la forma comunitaria. No permance sólo en los límites de la comunidad lugareña, sino que se desdobla, al imprimirse en una comunidad superior, global, encarnada finalmente por el déspota o por un dios, "ser tribal imaginario" (p. 315). Desde entonces, estamos frente a una formación —el despotismo oriental— en la cual las comunas y sus miembros son privados de la propiedad de la tierra y se convierten, junto con ella, en la del soberano (figura real e imaginaria): se trata, en un sentido, de una esclavitud generalizada. Pero es imposible confundir esta esclavitud con la que se instaurará en las sociedades de la Antigüedad, pues la distinción del esclavo y del hombre libre no aparece y no puede aparecer. Por lo tanto, debemos todavía reconocer, bajo la apariencia de la desposesión, la persistencia de la propiedad comunitaria. Los hombres siguen siendo indirectamente propietarios por la doble mediación de la comuna, de la cual son miembros, y de la comunidad superior, en la cual esta última está englobada: "Y cabe también [la posibilidad de] que sea concedida al individuo por la mediación de una comunidad particular, por la unidad superior personificada en el déspota, como padre de numerosas comunidades" (p. 314).

El modelo se acomoda a diversas variantes, a los ojos de Marx, y es lo que autoriza a observar un tipo de formación social. O bien, "unas veces, vegetan y conviven entre sí pequeñas comunidades en las que el individuo con su familia trabaja de un modo independiente en la parcela que le ha sido asignada" —una parte de las actividades es consagrada a unos objetivos de interés comun—; o bien, la intervención del poder puede traer una transformación en el modo del trabajo, "otras veces la unidad llega hasta la comunidad del trabajo, que puede consistir en un sistema formal, como en México y en el Perú, y especialmente, entre los antiguos celtas y en algunas tribus de la India" (p. 315). Por otra parte, la organización interna de la comuna puede manifestar características más despóticas o más democráticas, en la medida en que predomina la autoridad de un jefe tribal o

bien la igualdad entre jefes de familia. Pero como quiera que sea, el mismo esquema de propiedad se conserva, ligado a la forma comunitaria.

Cuando Marx pasa al análisis de la segunda formación social, la desvincula igualmente de las configuraciones empíricas sobre las cuales podemos descifrarla. Esta se presenta como la primera "de esenciales modificaciones de caracter local, histórico, etc.". Pero lo que es aún más importante observar, es que no establece ninguna filiación entre la una y la otra. Su único cuidado está en señalar que es "producto de una vida más agitada, de vicisitudes históricas suscitadas por parte de las tribus primitivas ya transformadas" (p. 316). En resumen, el punto de partida de las dos formaciones es el mismo. Pero, en el proceso que engendra la segunda, la comunidad tribal, aprendemos, ha sido modificado bajo el efecto combinado de accidentes (guerras intertribales para la conservación o la ocupación de un territorio, migraciones, etc.) y de factores que favorecen la explotación independiente del suelo. Entendemos que la geografía determina, por una parte, la posibilidad de un desarrollo histórico. "Cuanto menos la propiedad del individuo pueda, de hecho, valorizarse por medio del trabajo común —[como ocurre], por ejemplo, en el Oriente, con los trabajos de irrigación—, más va viéndose quebrantado el carácter puramente natural de la tribu por obra del movimiento histórico" (p.316). Efecto combinado, decíamos, pues nos parece que los accidentes, guerras, migraciones, se multiplican allí donde la necesidad de los trabajos a gran escala es menos coercitiva, si no inexistente, y que, por otra parte, la movilidad de las tribus anima el desarrollo de las energías individuales (p. 317).

Tanto más notable parece la conservación de la forma comunitaria, a pesar de todas las nuevas vicisitudes, en el seno del nuevo modo de producción, llamado antiguo.

Sin duda, la comunidad no presupone ya inmediatamente la tierra, sino la ciudad; no constituye la "sustancia de la cual los individuos son meros accidentes o elementos puramente naturales" (p. 316). Este es un propietario libre e independiente, ligado a todos los otros, en la residencia, por una relación de reciprocidad. La unidad se estableció *negativamente*, en oposición a los adversarios comunes, reales y potenciales. Sin embargo, no es el producto de la coalición de propietarios, ni les parece así. El estatuto del propietariado permanece condicionado por la pertenencia a la comunidad. La relación del individuo con la tierra no ha desaparecido, está implicada en su relación con la ciudad, o digamos mejor, con el Estado. En otros términos, su independencia deriva de un primer estado de dependencia, del cual no es el autor, pero señala el poder de una entidad trascendental.

Siguiendo los propios términos de Marx, "la propiedad se postula aquí por mediación de la cualidad del individuo como miembro del Estado, por [medio de] la existencia del Estado; dicho en otras palabras, por una premisa considerada como divina..." (p. 317).

Desde ese punto de vista, la doble determinación del individuo, en tan-

to que propietario y ciudadano, se revela característica del modo de producción antiguo, pero el primer término está incluido en el segundo. "El propietario privado lo es solamente en cuanto es romano, pero como romano es propietario privado" (p. 318). O, diremos todavía, la doble determinación de la propiedad existe claramente, como propiedad del Estado (*Ager publicus*) y propiedad privada, pero esta última no podría sacar su legitimidad de sí misma, encuentra su fundamento y su garantía en la primera.

Que el desdoblamiento de un individuo o la propiedad contiene un fermento de disolución del modo de producción es una cosa. Pero sería otra pretender que está trabajada por una contradicción cuyo efecto sería engendrar una nueva "Forma". El argumento marxista, nos parece, establece que la viabilidad del sistema está condicionada por la conservación de la comunidad en términos fijos. Su extensión, el acrecentamiento del número de propietarios, el acaparamiento de nuevas tierras, la utilización de una mano de obra esclava, la multiplicación de necesidades, el desarrollo de actividades comerciales y artesanales que crean una riqueza extraña a la propiedad raíz y una nueva clase social en la ciudad, son algunos acontecimientos cuya consecuencia es destruir el cuadro originario de la comunidad, el modo de propiedad. Esta destrucción es, además, posible, así lo entendemos, por el hecho de que allí donde se encuentran disociados, sin estar separados, el estatuto de propietario privado del suelo y el de miembro de la comunidad, se vuelve posible para un hombre "perder su propiedad" —lo que no podría producirse con el modo de producción asiático— y se vuelve posible que, bajo el efecto de la expansión demográfica y de la búsqueda de nuevas tierras, se desarrolle el poder de los patricios y un conflicto de clases que mina el fundamento del orden social. Pero queda por decir que el modo de producción antiguo, tal como nos es presentado, si llega en las circunstancias dadas a transformarse, obedece a un principio de autoconservación. Si acaso en su razón de incapacidad de permanecer dentro de sus límites, se ofrece a fracturar los acontecimientos. La historia, deberíamos decirlo, llega desde afuera.

Ahora bien, este análisis no es desmentido por la tercera forma precapitalista, el modo de producción germánico o feudal. En primer lugar, Marx ya no se dedica a probar que es producto de la formación social anterior, es decir, que trae consigo una solución histórica a su contradicción (¿y de hecho, cómo se arriesgaría?) Cuando más, sugiere que el uno se beneficia para extenderse por la disolución del otro. Pero el verdadero punto de partida ha de ser buscado, una vez más, en las comunidades tribales —las comunidades cuyos caracteres particulares resultan de las condiciones de hecho (geográficas e históricas, si comprendemos por ello: formadas gracias a la guerra y las migraciones). Por otra parte, la evolución de estas comunidades, aunque implique una fragmentación —la casa familiar, aislada e independiente, convirtiéndose en la base de la organización social—, pone de nuevo en evidencia la persistencia de la forma comunitaria y de la relación con la tierra con la cual está asociada. Muy

interesante es a este respecto el camino de Marx: insiste en el debilitamiento de la comuna entre los germanos; no sólo ya no es más la substancia en el seno de la cual cada miembro tenía una existencia accidental, sino que no existe más como Ciudad, como formación estatista "presente en sí misma", fuera incluso de la asamblea de sus miembros. Lo que se manifiesta en ella no es más la unión, sino la reunión de los hombres, no más la unidad, sino la unificación (p. 321). Para que ella exista, es necesario que se actualice en una asamblea de propietarios del suelo. Aunque todavía se distinguen claramente propiedad privada y propiedad comunal, esta última (el *Ager publicus*) no constituye como en la Antigüedad la existencia económica del Estado, sino sólo un complemento de la propiedad individual, en el cual se encuentra figurada la identidad común frente a los pueblos enemigos. Y sin embargo, en vano desearíamos reducir esta figura a la relacion recíproca de los individuos. Aquélla está separada de éstos y, en definitiva, confiere a sus términos su propia identidad: la propiedad individual, en tanto base de la comunidad, no tiene por sí misma existencia más que en el seno de la reunión de los miembros de la comunidad y de su unión con vistas a fines colectivos (p. 325).

Ninguna duda, en fin, en lo que concierne a la paternidad de las tres formas analizadas. Ella está expresamente subrayada:

> En todas ellas encontramos: 1) la apropiación, no como resultado del trabajo, sino como premisa de él, de la condición natural del trabajo, *la tierra*, instrumento primitivo del trabajo y a la vez laboratorio y almacén de materias primas. El individuo se comporta hacia las condiciones objetivas del trabajo como hacia algo que le pertenece como hacia la naturaleza inorgánica de su subjetividad... 2)... este *comportamiento* hacia el suelo, hacia la tierra, como propiedad del individuo trabajador... tiene directamente como mediadora su existencia natural, más o menos históricamente desarrollada y modificada del individuo como miembro de la comunidad... El individuo aislado no podría ser propietario de tierras, como no podría tampoco hablar [p. 324].

Ahora bien, ¿qué quiere decir que la apropiación de la tierra no es el resultado sino la condición del trabajo, sino que el hombre está *en ella*, y sólo así actúa como pastor o campesino? Y ¿qué quiere decir que la comuna sea mediadora de su relación con la tierra, sino que ella recorta, imprime la tierra en una forma humana, subjetiva? Esta forma comunitaria no podríamos confundirla con la realidad determinada de una comunidad —tal como sucede por ejemplo en la India, Perú, Roma o la Europa feudal—. No es tampoco reductible a una estructura, la de un modo de producción que las comunidades reales atestiguarían como variantes de un mismo tipo social. Es originaria, forma natural y forma de representación, todo a la vez. Y lo que nos hace descifrar el estudio del precapitalismo es toda una gama de variantes en el espacio y de modificaciones en el tiempo y simultáneamente la eficacia permanente de esta forma.

Así, se distinguen dos esquemas de interpretación que tanto se exclu-

yen como se combinan. Por una parte, Marx procura una historia evolutiva; por la otra, una historia repetitiva. La primera parece dirigida, en numerosos textos, por el desarrollo de las fuerzas productivas, la cual choca con los límites de las relaciones de producción y, a la larga, los disuelve. Sin embargo, desde tal punto de vista ya, la autonomía otorgada a ese factor —aun cuando se supone que incluye la expansión demográfica— parece en contradicción con la idea clave de que la producción permanece subordinada a las condiciones socionaturales, a la existencia de la comunidad mediadora de la relación con la tierra o, por mejor decir, con la idea de que los efectos de la producción están condicionados por la forma comunitaria. "Las condiciones primitivas de la producción, observa Marx, no pueden ser ellas mismas unos productos o unos resultados de la producción, como tampoco —es la misma cosa— la reproducción de seres humanos, cuyo número aumenta por el proceso natural de los sexos" (p. 329). Ahora bien, esas condiciones "primitivas", tal y como han sido definidas, no dejan de ser determinantes, en tanto que se prosigue el desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que éstas modifican, repitámoslo, es tal o cual arreglo de las relaciones sociales, no la forma comunitaria. ¿Es esta dificultad lo que incita a Marx a enunciar otro factor de cambio? Como quiera que sea, da en algunos sitios un papel preponderane a la migración y a la guerra. Son éstos los acontecimientos que, en su interpretación, adquieren una función simbólica, en el sentido de que señalan una inestabilidad del hombre, tan original como su enraizamiento comunitario y terrestre.

De una manera que nos parece significativa, Marx juzga que el estado pastoril y la migración constituyen el primer modo de existencia (p. 313), sin dejar de precisar que los pueblos pastores "tratan la tierra como propiedad suya, aunque no lleguen nunca a estatuirla como tal" (p. 331). En la imaginación de Marx, el tema del nomadismo combina la idea de la tierra primitivamente impresa en la forma comunitaria con la de la tierra primitivamente aprehendida como "elemento ilimitado". De hecho, imposible de equivocarse en ello, su argumento general explota constantemente la doble imagen del establecimiento de la humanidad en unos límites y de la disolución ineluctable de todo límite...

En cuanto a la guerra, aparece para los pueblos sedentarios como un factor no menos decisivo de cambio. Así, llega él a afirmar: "El único obstáculo con que la comunidad puede encontrarse para actuar como propietaria frente a las condiciones naturales de producción —frente a la tierra—... es que *otra comunidad* la reclame ya como cuerpo inorgánico suyo. De ahí que la *guerra* sea una de las primeras actividades que estas comunidades naturales desarrollan para afirmar la propiedad como nueva adquisición suya" (p. 331). Sin embargo, este lenguaje no evita la dificultad. La idea de que una comunidad perciba y trate al enemigo como su cuerpo inorgánico implica que, a pesar de los efectos de las conquistas y de las nuevas oposiciones susceptibles de desagregar una estructura de hecho, la historia continúa jugándose sobre el mismo registro simbólico.

Ese registro Marx lo pone en evidencia con tal vigor que la distinción de dos historias —evolutiva y repetitiva— llega a coincidir con la del pre-

capitalismo y la del capitalismo. Es entonces, decíamos nosotros, cuando los dos esquemas de interpretación se combinan, pero es preciso agregar ahora, en el único sentido de que se revelan secretamente ordenados el uno y el otro por la exigencia de hacer aparecer un tipo inédito del devenir social. Inútil, nos dice en substancia, es preguntarse sobre la génesis de la relación con la tierra y con la comunidad mediadora, pues esa relación está primero. "Lo que se trata, pues, de explicar... no es la unidad de los hombres vivientes y activos con las condiciones naturales inorgánicas, de metabolismo con la naturaleza y, por tanto, de su apropiación de ésta, sino el *divorcio* de estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y la existencia activa [de los hombres], divorcio que llega a su apogeo en la relación entre trabajo asalariado y capital" (p. 329). Y leemos aún: "En el régimen de la esclavitud y en el de la servidumbre no se opera [todavía] este divorcio, sino que [en ellos] una parte de la sociedad es convertida por la otra en condición meramente *inorgánica y natural* para su propia reproducción". Que se mida bien el alcance de esta última frase: la oposición de clases, esta oposición que el *Manifiesto* presenta como la motivación de la Historia universal, no pone en duda, hasta el advenimiento del capitalismo, la unidad Hombre-Tierra, cualesquiera que sean sus metamorfosis. Hombre libre-esclavo, patricio-plebeyo, barón-siervo, maestro-oficial (última pareja a la cual los *Grundrisse* aplican el mismo esquema de análisis, pp. 339-342), las figuras de la división social, cuya sucesión se suponía hacernos entender el movimiento de la historia universal, no se ordenan en razón de una separación progresiva de la humanidad con las condiciones inorgánicas de su existencia. Seguramente Marx no renuncia jamás a concebir la disolución de los vínculos del hombre con la tierra y del hombre con el hombre como la última etapa de un proceso tan antiguo como la propia humanidad. Pero, repitámoslo, la idea de una disgregación ineluctable de los "vínculos limitados" establecidos aquí y allá, en tal o cual modo de producción llegado, en función de circunstancias determinadas, se debe a otro esquema que la idea de la *separación*, de la escisión que libera una historia acumulativa o, si se prefiere, instaura un principio de autotransformación de lo social.

Al considerar el precapitalismo, la evolución está dirigida por la destrucción, ya sea lenta, ya sea precipitada, del establecimiento humano, pero ello es solamente el índice de una contradicción ineluctable entre la relación de los hombres con su humanidad *finita*, anclada en una tierra, de la cual podemos decir a la vez que la poseen y que les pertenece, y su humanidad *infinita*, excesiva para toda determinación real, asociada al "elemento ilimitado de la tierra". De cualquier manera que se efectúe la destrucción del establecimiento, por erosión de las instituciones, bajo el efecto de la aparición de nuevos factores de diferenciación interna, o de la agresión de comunidades extranjeras, la forma de la existencia humana no es alterada. El infinito no se señala sino en la negación inmediata de lo finito, lo ilimitado en la negación inmediata del límite. El cambio no puede hacer que los hombres se sientan desvinculados de la tierra y desvinculados los unos de los otros (aun

cuando se opongan como amos y esclavos). Lo que Marx observa, en definitiva, es, con la constancia de lo que él llama carácter comunitario, *una imagen del cuerpo*, que anula la dimensión de la exterioridad. Entre el individuo, la comunidad, la tierra, como residencia, como material o como depósito de instrumentos, existe un juego de incorporaciones recíprocas —ello, cualquiera sea el grado de diferenciación de los individuos (éstos, determinándose, por ejemplo, como propietarios privados independientes) o el grado de diferenciación comunitaria (una comunidad erigiéndose, por ejemplo, encima de una multiplicidad de otras y afirmándose en el principio de la vida social)—. Y, tan resistente parece esta imagen a todas las modificaciones de estructura, que el enigma de la historia llega a concentrarse en el momento de su descomposición.

Aún es preciso hacer notar que, entre las formaciones precapitalistas, hay una que supone un problema particular para Marx y lo induce a desarrollar todavía más lejos el esquema de una historia repetitiva.

De hecho, el modo de producción asiática u oriental pone en entredicho no sólo la idea de una continuidad del proceso histórico a la escala de la Humanidad, sino incluso la de la ineluctabilidad del cambio social, conforme al esquema histórico evolutivo.

Lo que hace la originalidad del tipo, es que los hombres allí se muestran enteramente dependientes de su comuna. No sólo su relación con la tierra está mediatizada por la relación comunitaria, sino que no tienen la propiedad del suelo que cultivan; no son sino los poseedores. Comparando esta situación con la que conocieron los romanos, Marx observaba, recordémoslo, que la posibilidad de un cambio estaba inscrita en el modo de producción antiguo, pues en él los hombres podían "perder la propiedad". En la India parecen, por el contrario, soldados a su comunidad. Ahora bien, esa característica se combina con otra, subrayada sin cesar: la comuna, comportándose como organismo total, cuyos miembros y actividades están rigurosamente vinculados, no podría haber en ella una distinción entre agricultura y manufactura —distinción generadora, en otros ámbitos, de la división social—. Su autarquía la pone al abrigo de los efectos perturbadores del intercambio, encontrándose éste limitado a los excedentes susceptibles de satisfacer las necesidades colectivas. El riesgo del cambio que oculta el modo de producción asiático es así descartado.

> En la forma oriental, ese riesgo es casi inexistente, salvo como consecuencia de circunstancias exteriores, puesto que la relación de un miembro individual con su comuna no es jamás bastante libre para que él se arriesgue a perder el vínculo objetivo y económico que lo une con ella. El individuo hace allí un cuerpo con su comuna. Ello resulta, entre otras cosas, del hecho de que la manufactura y la agricultura, la ciudad (pueblo) y el campo están unidos [p. 935].

Se trata aquí de la comuna de base, pero la casi corporeidad de la relación social que se observa allí no es de ninguna manera destruida por la formación del Estado despótico. Poco importa la naturaleza de las coacciones "objetivas" que determinan su nacimiento, la imagen del cuerpo

es conservada, el foco de la propiedad se encuentra sólo transferido al Estado o con mayor precisión a la persona que lo encarna, al cuerpo del déspota. Inmutable es, por otra parte, la organización social de base; la apropiación por el Estado del plus-valor no requiere sino la acción de una pequeña burocracia, enganchada sobre el organismo productor.

Sabemos que Marx retoma este análisis en *El capital* y lo precisa en el ejemplo de las comunidades indias. Después de haber descrito su modo de producción y de repartición, la función estrictamente limitada de los intercambios y del papel de los agentes del Estado, los cuales reseña uno por uno, concluye:

> La simplicidad del organismo productivo de las comunidades que son autosuficientes, que se reproducen constantemente bajo la misma forma y que una vez destruidas accidentalmente se reconstituyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, nos da la clave de la *inmutabilidad de las sociedades asiáticas*, inmutabilidad que contrasta de una manera tan extraña con la disolución y reconstrucción incesante de los Estados asiáticos, con los cambios violentos de sus dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad queda fuera de todas las tormentas de la región política [p. 899].

Esta apreciación está, verdaderamente, destinada a esclarecer el fenómeno general de la división del trabajo en la sociedad y la manufactura (tal es el título de la quinta parte del capítulo). Sin embargo, su alcance excede de lejos el cuadro del argumento. Anotemos de paso que la oposición formulada en último lugar entre la estructura de los elementos económicos fundamentales y la "región política" no es fiel a la interpretación que esboza Marx de la comuna primitiva. Pues su organización, al oírlo, no es menos política que económica. O para hablar con mayor rigor, estas dos determinaciones no son disociables. Lo que se enuncia en términos de propiedad se llama así en términos de poder: es lo mismo decir que los hombres no son propietarios y que no son libres. Pero lo esencial está en la distinción entre las dos historias —la que se juega a nivel de los accidentes y la que restaura, no sólo la forma comunitaria (en el sentido que nosotros le damos a ese término) sino un tipo de organización determinado— y en la afirmación de que la primera está neutralizada por la segunda. Marx reconoce claramente que, en el caso considerado, el proceso de *disolución* del establecimiento humano —ese proceso al cual por otra parte confiere una eficacia universal— choca con la resistencia casi invulnerable de una estructura social. Concibe un tiempo histórico endógeno, tiempo de una reproducción de las relaciones sociales impresas en su forma, que opone a un tiempo exógeno, tiempo del surgimiento de acontecimientos que se llevarían consigo, necesariamente, a cualquier edificio establecido; y es al primero a quien otorga su preferencia. En resumen, todas las sociedades asiáticas se revelan como segregadoras de su propia historia. Lo que retiene la atención no es solamente, como lo observa Marx, que las comunas estén al abrigo de todas

las tormentas de la región política, un modo dado de existencia comunitaria se muestra libre de toda acechanza de *fuera*. Ni las guerras, ni las variaciones de la población, consecuencias del crecimiento de la natalidad o de las epidemias, son susceptibles de alterarla. E incluso es necesario decir algo más: ni las coerciones que pesan sobre el modo de producción de las comunas, ni la tendencia al desarrollo de las fuerzas productivas, juzgada en general inherente a la naturaleza (social) del hombre poseen semejante poder. En efecto, antes de asombrarse de la conservación del modelo comunal, a pesar de las vicisitudes del Estado, es necesario juzgar extraño el advenimiento mismo del Estado. Marx sugiere que es producto de necesidades "objetivas" —en primer término de las cuales figuraría la toma de aguas (hipótesis ampliamente desarrollada por Wittvogel)—, pero ese argumento no hace sino volver más sobrecogedora su concepción del Estado como "comunidad imaginaria", a la cual emigra el principio de propiedad y de señorío. ¿Si éste llega a ejercer un poder que las comunas, en razón de su pequeña extensión y de su esparcimiento, son incapaces de llenar, si él posibilita los trabajos que exigen una cooperación, de la cual ellas son incapaces de tomar la iniciativa, cómo explicarse que la innovación técnica y económica no tenga efectos sobre la organización social de base? Evidentemente, la interpretación de esos fenómenos desmiente el esquema de la historia evolutiva. Implica que hay y que no hay cambio con la formacion del Estado. Sin duda, Marx no llega del todo a esta conclusión: juega astutamente con la idea de una "inmutabilidad de las sociedades asiáticas", cuando decide entre la estructura económica y la región política, como si esa última no tuviera su propia consistencia. Sin embargo, su análisis del despotismo hace comprender claramente que éste detenta en sí mismo, en tanto que modelo, una estabilidad que resiste al choque del acontecimiento.

Ahora bien, no serviría de nada rebajar la importancia del fenómeno de las sociedades despóticas, bajo el pretexto de que constituyen un caso extremo. Al tomarlo en cuenta,[4] Marx está obligado a una reflexión sobre la historia que rompe con la idea de un devenir regido ineluctablemente por el desarrollo de las fuerzas productivas, con la de la ineluctable disolución de cualquier estructura social. El caso límite es metodológicamente crucial. Hay que descifrar lo mejor posible los signos de un mecanismo de autoconservación, los de una historia guiada por la repetición, de los cuales da testimonio el conjunto de las sociedades precapitalistas.

Es en relación con el capitalismo, observábamos, donde todas las otras formaciones sociales revelan su parentesco. Con éste se inaugura una historia acumulativa, cuyas condiciones son la doble separación del trabajo libre y el dinero y del trabajo y los medios de producción. Sin embargo, es significativo que el análisis de la génesis del modo de producción capitalista reintroduzca una distinción entre dos tipos de historia.

[4] Recordemos que Marx aprovecha unos datos antropológicos metódicamente recogidos y se ocupa de un tipo social que los economistas ingleses han investigado abundamentemente antes que él.

Nos remitimos en efecto a los tres capítulos consagrados, en el primer libro de *El capital*, a la cooperación, a la manufactura y a la gran industria. Marx fija de entrada en la cooperación que establece el taller de producción, al final de la Edad Media, el momento de la gran transformación: "Una multitud de obreros, al funcionar al mismo tiempo bajo las órdenes del mismo capital, en el mismo espacio (o si se quiere sobre el mismo campo de trabajo), en vista a producir el mismo género de mercancías, he aquí el punto de partida histórico de la producción capitalista" (p. 859). Este punto de partida, observado en la historia de la humanidad, es también el de una historia completamente nueva. Nos hallamos entonces ante un modo de producción revolucionario, en oposición a todos los modos de producción anteriores, que eran conservadores. Sin duda Marx observa que, en una primera fase, la diferencia introducida por la cooperación es puramente cuantitativa. Pero es para señalar inmediatamente un encadenamiento de consecuencias que vuelven la diferencia cualitativa. Retengamos lo esencial: la cooperación requiere la movilización de una masa de capitales para explotar una masa de fuerzas de trabajo asociada a una masa de medios de producción. Dicho de otra manera, la doble separación observada en el origen del capitalismo se revela metódicamente reproducida y profundizada hasta llegar a ser la causa y el fin del sistema social. Además, la cooperación tiene por efecto eliminar la diferencia cualitativa entre los trabajos individuales, instituir un trabajo social medio que es condición de la universalización del mercado (cualquier mercancía se encuentra en principio ligada al mismo denominador). He aquí pues, parece, definitivamente disuelta la forma social comunitaria, en la cual se anudaban las relaciones de dependencia y los trabajadores permanecían combinados con sus medios de producción.

La cooperación capitalista se distingue, está precisado, de todas las antiguas formas de cooperación, como de los tipos de producción fundados sobre la pequeña propiedad independiente: marca un cambio radical en la historia de la humanidad.

> La cooperación, tal y como la encontramos en el origen de la civilización humana, entre los pueblos cazadores, en la agricultura de las comunidades indias, reposa sobre la propiedad común de las condiciones de producción y sobre el hecho de que cada individuo se adhiere todavía a su comunidad o a su tribu con tanta fuerza como una abeja a su colmena. Esos dos caracteres la distinguen de la cooperación capitalista. El empleo esporádico de la cooperación en una gran escala, en la Antigüedad, la Edad Media y las colonias modernas se funda sobre relaciones inmediatas de dominio y de servidumbre, generalmente sobre la esclavitud. Su forma capitalista presupone al contrario al trabajador libre, vendedor de su fuerza. En la historia, se desarrolla en oposición con el cultivo pequeño de los campesinos y el ejercicio independiente de los oficios, ya sea que éstos posean o no la forma cooperativa [p. 874].

En pocos lugares Marx se expresa con igual concisión y con igual rigor. Tanto más notable es la modificación de su argumento en el examen del

funcionamiento de la manufactura. Ya no es más ahora el fenómeno de la cooperación el que parece decisivo, sino el de la división del trabajo. La idea de una ruptura entre el precapitalismo y el capitalismo y de la irreversibilidad del proceso histórico; así instaurado, adquiere un nuevo sentido.

Es inútil insistir en el detalle del análisis que pone en evidencia dos modos de transformación del oficio por la manufactura:

> Por una parte, tiene por punto de partida la combinación de oficios diversos e independientes que se desagregan y simplifican, hasta el punto de que no son ya más sino unas operaciones parciales y complementarias las unas de las otras en la producción de una sola y misma mercancía; por otra parte, se apodera de la cooperación de artesanos del mismo género, descompone el mismo oficio en sus operaciones diversas, las aísla y las vuelve independientes hasta el punto de que cada una de ellas se convierte en la función exclusiva de un trabajador parcelario [p. 878]

En ambos casos, estamos en presencia de un proceso de descomposición del trabajo humano: fenómeno que no simplemente corresponde a una evolución histórica de la división del trabajo, sino que es juzgado como radicalmente nuevo.

Notémoslo: ese fenómeno designa mucho más que la separación del trabajador y de sus medios de producción: una separación del trabajador respecto de sí mismo, o su disolución en el *trabajador colectivo.* Aparece por vez primera un "organismo de producción cuyos miembros son hombres" (p. 878).

Unicamente este acontecimiento: la existencia del capital, no sólo como dinero, o como masa de medios de producción, sino como "cuerpo de trabajo funcionando en la manufactura y cuyos miembros son unos obreros detallistas" (p. 903), nos hace entender que la transformación en la cooperación simple no constituye sino una condición de posibilidad. "Si, en general, la cooperación simple no afecta casi el modo de trabajo individual, la manufactura lo revoluciona hasta el fondo". Y, prosigue Marx: "No es sólo el trabajo el que está dividido, subdividido y repartido entre varios individuos, es el individuo mismo el que es fraccionado y metamorfoseado en impulso automático de una operación exclusiva, de manera que encontramos realizada la absurda fábula de Menenio Agripa representando un hombre como fragmento de su propio cuerpo" (pp. 903-904).

Sin embargo, la metáfora del cuerpo que Marx aprovecha varias veces al servicio del nuevo modo de producción merece ser escrutada, pues es ambigua. Ese cuerpo, monstruoso o absurdo, salido de la ruina de los cuerpos individuales y comunitarios, nos equivocaríamos si creyéramos que no retiene nada de su carácter. De hecho, en la manufactura, el organismo de producción "cuyos miembros son hombres", está organizado, descubrimos, sobre el modelo de la constitución corporal del trabajador.

> El análisis del proceso de producción, en sus fases particulares, se confunde aquí completamente con la descomposición del oficio del artesano en sus diversas operaciones manuales. Compleja o simple, la ejecución no deja de depender de la fuerza, de la habilidad, de la prontitud y de la seguridad de la mano del obrero en el manejo de su herramienta. El oficio sigue siendo la base. Esta base técnica no admite el análisis del trabajo por realizar sino en límites muy estrechos [p. 878].

Ahora bien, esta representación del organismo de producción, del cuerpo de trabajo, modifica la apreciación de la manufactura, en aquello de que deja de aparecer como una institución radicalmente nueva y que contendrá el principio de una revolución continuada. No sólo señala Marx su dependencia de los oficios de la Edad Media y vincula su "tendencia a transformar el trabajo parcial en vocación exclusiva de un hombre durante toda su vida", al modelo de las sociedades antiguas (p. 879), sino que muestra que más allá de cierto grado de desarrollo no tiene otro fin que su conservación.

> La historia de la manufactura propiamente dicha muestra cómo la división del trabajo que le es particular adquiere experimentalmente, por decirlo así, sin saberlo los actores, sus formas más ventajosas y cómo, en seguida, a la manera de las corporaciones, se esfuerza por mantener sus formas tradicionalmente y cómo tuvo éxito en conservarlas durante más de un siglo [p. 907].

Seguramente, podemos negar que haya una ambigüedad en la interpretación marxista. Cooperación simple, manufactura fundada sobre la división del trabajo, gran industria, son, diríamos, etapas. Marx lo afirma, nosotros convenimos. Cada una supone una base tecnológica anterior que no es sino progresivamente trastornada, de tal manera que descubrimos allí aspectos antagónicos. Pero, al hacerlo, no retendríamos sino la dimensión descriptiva de la génesis del capitalismo. Ahora bien, Marx va bastante más allá de una descripción, persigue la idea de una diferencia de forma, con un doble registro socioeconómico e histórico. Y es importante observar el desplazamiento del momento donde se manifiesta la diferencia, porque pone en evidencia una tensión entre dos esquemas de pensamiento, que, creemos, no se ha disipado jamás. Desde ese punto de vista, el análisis de la manufactura nos parece ejemplar, en la medida en que muestra cómo el movimiento que por vez primera "revoluciona por completo el modo de trabajo individual" no se libera del fantasma del cuerpo y, en consecuencia, tiende a restaurar una estructura petrificada.

El análisis de la gran industria confirma plenamente esta interpretación, totalmente ocupada como está en ligar el carácter *objetivo, impersonal, inhumano* del modo de producción a su carácter revolucionario.

¿En qué consiste la novedad radical de la era de la gran industria? Desde ahora el proceso de producción se vuelve autónomo; el modo de división del trabajo obedece a las necesidades técnicas de la fabricación mecánica tal y como nos las hacen conocer las ciencias naturales, en lugar de quedar fijada al compás de las aptitudes individuales. En el lenguaje

de Marx, el principio subjetivo de la división del trabajo es reemplazado por un principio objetivo. En la manufactura, el obrero debía ciertamente adaptarse a una operación definida, antes de entrar en el proceso de producción, pero la "operación estaba de antemano acomodada al obrero" (p. 924); dicho de otra manera, la constitución orgánica del obrero determinaba la división y la combinación de los gestos requeridos para una producción dada. Un esquema corporal continuaba guiando la estructuración del taller. Por el contrario, el principio de la división del trabajo deja de ser subjetivo en la producción mecánica. "Se vuelve objetivo, es decir, emancipado de las facultades individuales del obrero: el proceso total está considerado en sí mismo, analizado en sus principios constitutivos y sus diferentes fases y el problema que consiste en ejecutar cada proceso parcial y religar los diversoes procesos parciales entre ellos, está resuelto por medio de la mecánica, de la química, etc." (*ibid*). Desde entonces, "un organismo de producción completamente objetivo o impersonal" (p. 930) se desagrega no sólo de los trabajadores individuales, los cuales es verdad que se veían privados de la disposición de su cuerpo en la manufactura, sino ahora también del existente colectivo en el cual estaban aglomerados.

El proceso de socialización del trabajo rompe con la realidad y la representación comunitarias que sobrevivían en el trabajador colectivo. Tal es la observación que funda la teoría de la *reificación*. Sobre este aspecto del análisis, no es importante insistir. Por lo menos, podemos recoger la función de la metáfora del autómata que viene a hacer eco a la del cuerpo. Marx habla una vez "del monstruo mecánico que, desde su gigantesca musculatura, llena edificios enteros: su fuerza demoníaca, disimulada al principio por el movimiento cadencioso y casi solemne de sus enormes miembros, estalla en la danza febril y vertiginosa de sus órganos de operación" (p. 924). Una vez más, toma de Ure la metáfora del autómata, para aplicarla al capitalismo. "Es el autómata quien es el sujeto y los trabajadores son simplemente adjuntados como órganos conscientes a sus órganos inconscientes, y con éstos, subordinados a la fuerza motriz central" (p. 952). Sin embargo, si la forma del cuerpo colectivo se revela remplazada por otra forma, que como resultado de su destrucción queda en connivencia con ella, la lógica de la destrucción de todos los límites fijos implica que el dispositivo del autómata será él mismo desmantelado.

El principio objetivo de la división del trabajo es, en efecto, generador a la vez de una transformación continua del modo de producción y de una conexión cada vez más estrecha de todas las actividades que instituyen y hacen aparecer la unidad del trabajo social. Mientras que otras veces, en el recinto de cada corporación, un modo de producción tendía a coagularse, mientras que los procedimientos de producción eran apropiados para cada uno de ellos, hasta el punto de convertirse en su secreto y, que en razón de la compartimentación de las actividades y de los grupos, una relación con la generalidad social se había vuelto imposible, la exención del punto de vista subjetivo crea las condiciones de una comunicación

universal de los hombres, de una homogeneización del campo de sus operaciones. No hay más enraizamiento en un modo de existencia particular y acaparamiento privado de técnicas, sino movilidad creciente de los trabajadores y transparencia de sus operaciones y de sus relaciones.

Esta descripción del modo de producción fundado sobre la gran industria está mejor resumido en la penúltima sección del capítulo que examinamos. Después de haber recordado como un "hecho de los más característicos" que "hasta el siglo XVII los oficios llevaron el nombre de misterio", Marx comenta:

> De hecho, las diferentes ramas de la industria, surgidas espontáneamente de la división del trabajo social, formaban las unas, enfrente de las otras, un recinto que estaba prohibido franquear. Guardaban con una inquietud celosa los secretos de sus rutinas profesionales, cuya teoría era enigmática para los mismos iniciados. El velo que ocultaba a los hombres el fundamento material de su vida comenzó a ser levantado durante el período manufacturero y fue enteramente destruido con el advenimiento de la gran industria. Su principio, que es el de considerar cada procedimiento en sí mismo y analizarlo en sus movimientos constitutivos, independientemente de su ejecución por la fuerza muscular o la aptitud manual del hombre, creó la ciencia puramente moderna de la tecnología...

Y, finalmente, se encuentra subrayada, de una manera general, la diferencia de dos esquemas históricos: "La industria moderna no considera y no trata jamás como definitivo el presente modo de producción. Su base es pues revolucionaria, mientras que la de todos los modos de producción anteriores era esencialmente conservadora".

Disolución de los cuadros de actividades particulares, liberación del poder del pasado, desmistificación de la relación con la realidad, revolución continua del modo de producción, se revelan rigurosamente ligadas en la interpretación de Marx. Y ésta, como se ve inmediatamente en la continuación del capítulo, abraza con el sistema de producción propiamente dicho el conjunto del sistema social que le está ligado. Igualmente, la referencia expresa al *Manifiesto* es apenas necesaria en el contexto; el juicio propuesto sobre el capitalismo industrial en el Libro 1° de *El capital* coincide en términos generales con el que Marx formulaba en 1848.

Sin embargo, ¿podemos detenernos en la conclusión de que la representación de una historia regida por la lógica de la revolución se encuentra fundada en los *Grundrisse* y *El capital* sobre premisas distintas que las del *Manifiesto*? ¿Podemos contentarnos con poner en evidencia el descubrimiento de una discontinuidad radical entre la era capitalista y todas las épocas anteriores, cuya señal sería proporcionada finalmente por el advenimiento de la gran industria?

Ciertamente, sería necesario conceder que Marx no ha sacado todas las consecuencias de este descubrimiento, nunca ha abandonado la creencia en una evolución de las formas simples a formas cada vez más complejas. No deberíamos menospreciar los compromisos teóricos a los cuales

está consagrado, y especialmente en el famoso texto de 1857 (*Introducción general a la crítica de la economía política*), en el cual rechaza y restablece el esquema evolucionista; afirma, por una parte, que la sociedad burguesa permite descifrar la estructura de todas las sociedades anteriores, que ella nos da las claves para hacerlo, como la anatomía del hombre la del mono, y, por otra parte, que las categorías que se hacen allí claras no tienen "plena validez" sino en sus límites (I, pp. 258-260). Pero quedaría por decir que el principio de una división entre dos tipos de desarrollo histórico ha sido formulado por Marx y que pone en jaque su concepción de la historia de la humanidad. La conclusión no sería menospreciable...

Pero debemos agregar que se dedica demasiado a la coherencia de su representación de la sociedad burguesa.Pues nosotros no habíamos tomado en cuenta hasta ahora sino una versión muy simplificada de su estructura y de su historia.

¿Cómo atenerse en efecto a esta combinación de aspectos que nos parece caracterizarla: disolución de los marcos de actividad particulares, liberación del dominio del pasado, desmistificación de la relación con lo real, revolución continua del modo de producción y de todas las instituciones? La verdad es que, desde sus obras de juventud hasta *El capital*, Marx compone una imagen contradictoria de la sociedad burguesa. Esta aparece como esa sociedad eminentemente singular en la cual coexisten las condiciones de una interdependencia de todas las actividades y de una comunicación de todos los agentes sociales y las de una exteriorización recíproca de todas las actividades y de una enajenación recíproca de todos los agentes. Así, mientras se circunscribe y se autonomiza un orden de relaciones puramente económico, se separa paralelamente una esfera de lo político, de lo religioso, de lo jurídico, de lo científico, de lo pedagógico, de lo estético.[5] Y, como Engels lo ha visto claramente, a pesar de sus tendencias mecanicistas, cada sector de la economía ya, y cada sector de actividad social, es el teatro de una historia propia, aunque ella se efectúe en las condiciones determinadas por la estructura del modo de producción.[6] La sociedad burguesa conoce una disolución de todas las formas tradicionales de producción y de representación, pero, simultáneamente, se disimula su historia, es decir, se evade, refugiándose en los modelos del pasado, o dejándose hechizar por los espíritus de los muertos. No es en las sociedades medievales o arcaicas en lo que Marx piensa, sino en la de la era capitalista, cuando declara en *El 18 Brumario* que la "tradición de todas las generaciones muertas pesa con todo su poder sobre el cerebro de los vivos", agregando que cuando los hombres "parecen ocuparse en transformarse, a ellos y a las cosas, en crear algo completamente nuevo, es precisamente en esas épocas de crisis revolucionarias cuando evocan temerosamente los espíritus del pasado, cuando

[5] Véase especialmente *La ideología alemana*, trad. franc., Editions Sociales, 1968, p. 108.

[6] "Carta a Conrad Schmidt", *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. Costes, pp. 133 *ss*.

se escudan con sus nombres, sus directrices, sus atuendos, para aparecer en la nueva escena de la historia".[7]

Y, en vano, si sólo dijéramos que en la sociedad burguesa se abre un acceso al fundamento material de la vida social, ello significaría no tomar en cuenta el análisis marxista de la ideología —la cual se engendra de la escisión del modo de producción, de la prueba insostenible de la división social, y lleva una nueva función (irreductible a la de la religión o de los mitos en las sociedades anteriores): la de acreditar la ilusión de la racionalidad y de la universalidad—. En vano, resumiríamos finalmente la historia de la sociedad burguesa en el movimiento febril de la destrucción-creación, cuando Marx descubre, bajo el triple efecto de la autonomización de cada sector de producción, del disfraz del presente en pasado, y del ocultamiento de lo real por la ideología, un principio de petrificación de lo social.

Remitámonos nuevamente a *El capital*. Ciertamente, su propósito es revelar la lógica interna de un modo de producción cuyas categorías son, no naturales, sino sociales e históricas —llegadas y destinadas a desaparecer—, apoyos de intereses y de relaciones de clases determinadas; aún más, las leyes de su desarrollo son presentadas como las de su hundimiento. Pero qué fantástico mundo nos es descrito allí, en el cual las clases no son sino "personificaciones" de las categorías económicas, donde, en cada fase de la vida social, las entidades adquieren una existencia independiente enfrente de los individuos, donde las relaciones reales, en la fragmentación del proceso de producción, se fijan en relaciones ilusorias, donde, finalmente, es siempre más el "trabajo muerto quien domina y chupa la substancia viviente de los hombres". Como lo ha dicho con tanta claridad Harold Rosenberg, para descifrar ese mundo "es preciso retornar a los brujos, regresar al Shakespeare de Hamlet o de Macbeth..."[8] La historia que se juega bajo el signo del desencadenamiento de fuerzas productivas está aún imbricada en una historia regida por la repetición.

Apenas hay necesidad de evocar el célebre análisis del fetichismo de las mercancías. Aun cuando valga la pena recordar que la ilusión y la realidad no son en esta ocasión disociadas por Marx. Si él observa que "una relación determinada de hombres entre ellos... reviste... para ellos la forma fantástica de una relación de las cosas entre sí", es para agregar inmediatamente que esa relación entre las cosas constituye efectivamente la realidad de su relación social:

> Los trabajos privados no se manifiestan en realidad como división del trabajo social sino por las relaciones que el intercambio establece entre los productos

[7] Editions Sociales, p. 13.

[8] *Les philosophes célèbres*, bajo la dirección de M. Merlean-Ponty, ed. Mazenod, art. "Marx".

del trabajo e indirectamente entre los productores. De ello resulta que, para estos últimos, las relaciones de sus trabajos privados *aparecen* como lo que *son*, es decir, no relaciones sociales inmediatas de personas en sus mismos trabajos, sino más bien *relaciones sociales entre las cosas* [términos subrayados por Marx, p. 607].

Más importante es recordar la descripción del proceso social de la producción que contiene la última parte del tercer libro. Allí, Marx no se contenta con denunciar la mistificación, que en todas las sociedades que alcanzan el estadio de la producción mercantil, llega a hacer de las relaciones de producción "una cosa" y con subrayar que es sólo en el capitalismo desarrollado donde "ese mundo invertido y embrujado florece libremente" (II, p. 1435); enraiza la mistificación en el movimiento de la formación de capital, muestra cómo se engendra y se espesa en cada uno de sus momentos, de suerte que la historia o la génesis de las relaciones sociales se encuentra enteramente escondida y que sus relaciones están en su misma realidad, separadas de los hombres vivientes, no ya su producto, sino un mecanismo que las domina y detenta el principio de su repetición.

"Capital-ganancia (ganancia de la empresa + interés), tierra-renta inmobiliaria, trabajo-salario, he aquí", nos dice Marx, "la fórmula trinitaria que comprende todos los secretos del proceso social de producción" (II, p. 1428). "El capital parece y, en un sentido, *está* separado de la tierra y del trabajo". "El capitalista ve en su capital, el propietario de bienes raíces en su tierra, el trabajador en su fuerza de trabajo, o más bien en su trabajo... tres fuentes diferentes de sus ingresos específicos, a saber, la ganancia, la renta inmobiliaria y el salario". Y, agrega inmediatamente Marx, "ellas lo son realmente, en el sentido de que el capital es para el capitalista una máquina de extraer permanentemente plusvalía, la tierra es para su propietario un imán para atraer sin descanso una parte de la plusvalía absorbida por el capital, finalmente, el trabajo es la condición y el medio sin cesar renovado para adquirir a título de salario una parte del valor creado por el trabajador" (II, pp. 1416-1427). Según la interpretación de Marx, esta separación —en la representación y la realidad— de las categorías económicas resulta de la transformación en éstas del valor total, que no es sino trabajo social materializado. Ahora bien, la *totalidad* es invisible y no puede sino serlo desde el momento en que la fuerza viviente está separada de los medios de producción monopolizados por una sección de la sociedad (II, p. 1428). O, digamos aún, el invisible es el sistema capitalista que, por el efecto de esta primera escisión, hace aparecer y hace existir, como independientes el uno del otro, capital, tierra, trabajo. Estas son las entidades *fantasmagóricas*. "El capital no es una cosa", dice Marx, y especialmente: "No es la suma de los medios de producción materiales y fabricados". Es "un sistema social de producción". Por lo mismo, no podemos limitarnos a decir que estos medios de producción adquieren una existencia independiente enfrente de los productores. Una tal oposición supone otra: las relaciones sociales se erigen frente a ellos

como poder dominante. Sin embargo, convertido en cosa, el capital aparece dotado de un movimiento propio; se produce a sí mismo; he aquí pues la figura del mundo puesta al revés.

Poco importa seguir en su detalle el análisis de la ganancia de la empresa y su disimulo bajo los rasgos del trabajo asalariado del capitalista (empresario): desemboca en la conclusión de que, mientras que esta parte de la ganancia se separa completamente de las relaciones de explotación capitalista, la otra parte, el interés, se separa del trabajo asalariado obrero y capitalista "como si el capital fuera su fuente particular y autónoma" (II, p. 1427). Lo que provoca este comentario: "Si en los orígenes, el capital ha aparecido, en la superficie de la circulación, bajo un aspecto fetichista, como valor creador del valor, reaparece ahora en tanto que capital productivo de interés, bajo su forma *más enajenada y más significativa*" (subrayamos nosotros, II, p. 1437).

Ahora bien, siguiendo la misma lógica, la tierra y el trabajo se separan como unas abstracciones. Del trabajo, último término de la "trinidad", Marx dice que es un "fantasma puro" (p. 1429). Precisa que "tomado en sí", como "el" trabajo, es "inexistente" o el índice de una relación tan general de intercambios orgánicos con la naturaleza no supone ni siquiera un estado social del hombre. Sin embargo, es a este "fantasma", a este "inexistente" al que se vincula fantásticamente la vida social. Pero la relación del capital y de la tierra obliga a reconocer a largo plazo el mecanismo de ocultación de los fundamentos de la vida social.

> Desde el momento en que una parte de la plusvalía parece aquí vincularse directamente, no a unas condiciones sociales, sino a un elemento natural, la tierra, la enajenación y la osificación recíprocas de las diferentes partes de la plusvalía alcanzan aquí su forma perfecta, pues el vínculo interno está roto para siempre, su fuente está totalmente obstruida y ello precisamente a causa de la separación recíproca y definitiva de las relaciones de producción ligadas a los diversos elementos materiales del proceso de producción [II, p. 1438].

Por poco que recordemos el análisis del precapitalismo, en el cual la tierra estaba presentada como el "laboratorio natural del hombre", podemos apreciar desde una nueva perspectiva la ruptura histórica que introduce el capitalismo. Sea, éste es generador de un nuevo tipo de historia, al mismo tiempo que un proceso de socialización liberado de los límites "naturales" ligados a la "forma comunitaria" —forma en la cual se anudaban la relación del hombre con el hombre y la relación del hombre con la tierra—. Pero, simultáneamente, la determinación "natural" reaparece, esta vez en un espacio puramente social (ordenado alrededor de una división puramente social), como la determinación imaginaria por excelencia, bajo el efecto de la cual está lacrado el sobre capitalista y vuelta imposible la lectura de las conexiones del trabajo viviente.

La tierra deviene en sí misma un poder independiente, acoplada al capital (y tomada en el modo de producción capitalista), chupando la fuer-

za viviente de los trabajadores. No es pues ya el *elemento* de la vida social, la Tierra Madre, subsistiendo a pesar de todos los cambios, es la Tierra Muerte.

El universo de la sociedad burguesa, de la sociedad "histórica", de la sociedad que se instituye en los horizontes puramente sociales, por la destrucción continua de todo establecimiento fijo, y que se vuelve ininteligible para ella misma, se revela contradictoriamente como "un universo embrujado, pervertido, un mundo revuelto donde el *Señor Capital* y la *Señora Tierra*, caracteres sociales al mismo tiempo que simples cosas, bailan su danza macabra" (II, p. 1438).

Esta danza macabra, era ya la del "monstruo mecánico", del gran autómata: la danza febril y vertiginosa de sus órganos. Pero cuánto más complicada, más extraña aparece, cuando vemos la gigantesca musculatura del monstruo llenar, algo más que "edificios enteros", la sociedad en su conjunto, cuando órganos inconscientes y conscientes no son ya máquinas e individuos, sino relaciones sociales cambiadas en cosas.

La danza que libera una "fuerza demoníaca", ya sea percibida sobre la escena de la gran industria o sobre la escena general de la sociedad, es la historia capitalista, cuyas figuras se ordenan bajo la ley de la repetición. ¿Cómo dudar de esta visión? Duplica la idea de progreso —o mejor, del nacimiento del comunismo en los dolores de una transformación orgánica de la sociedad burguesa, al igual que la visión de la forma comunitaria impresa en todos los antiguos modos de producción y resistente a la evolución duplicaba la idea de una historia universal—. Es verdad, el análisis del precapitalismo y del capitalismo implican un desdoblamiento diferente de la representación. El material que el pensamiento toma a su cargo lo "trabaja". En los dos casos se revelan a Marx un principio de vida y un principio de muerte. Pero en el primer caso, la vida está asociada tanto al movimiento de la conservación de la forma comunitaria como al de la evolución, la vida se manifiesta en el vínculo de lo orgánico y de lo inorgánico, como se manifiesta en la diferenciación del tejido social engendrado por la evolución: la muerte, asociada al momento de la inexorable disolución de toda forma finita, parece aún al servicio de la vida. Al contrario, en el caso del capitalismo, la vida y la muerte se separan. Y, para Marx, toda la historia se ordena contradictoriamente bajo el polo de la vida y de la muerte. De un lado, "la muerte toma lo vivo", de otro, las fuerzas productivas se acumulan, convergen para dar poder al Puro Viviente, el proletariado, clase universal, en la cual se suprime la determinación mortal de lo finito.

Esta última contradicción, de la cual encontramos los signos en *El capital*, no es menos sensible cuando Marx pretende descifrar la historia de la sociedad burguesa en una secuencia de acontecimientos. *El 18 Brumario*, si quisiéramos leerlo comparándolo con el *Manifiesto* (comparación tanto más instructiva ya que los dos textos pertenecen al mismo período), no dejaría ninguna ilusión sobre la coherencia de la teoría marxista. De hecho, el *Manifiesto* presenta la historia burguesa como una grandiosa

epopeya y *El 18 Brumario* la pone en escena como una *danza macabra*.

¿Qué descubre Marx en el examen de la sociedad francesa desde febrero de 1848 al golpe de Estado de 1851: la simplificación de los antagonismos sociales, la división de la sociedad en dos campos, de la cual habla tan elocuentemente el *Manifiesto*? En un sentido, sí: las jornadas de junio muestran esta división con toda claridad. Pero por un momento solamente. Lo que Marx describe, de hecho, es más bien la complicación de los antagonismos sociales, y en consecuencia, el entrelazamiento de múltiples historias, cada una de las cuales está anclada en una clase particular. Pero aun este último término es equívoco. Pues ¿qué son esas clases? O bien, clase en devenir, que la inmadurez condena a la impotencia: tal es el proletariado; o bien, clase opuesta a sí misma, reunida intermitentemente bajo el efecto del miedo a su adversario, pero huyendo ante la imagen de su identidad: tal es la burguesía; o bien clase intermedia en el seno de la cual se "embotan los intereses de las clases opuestas", tal es la pequeña burguesía; o bien clase no-clase "simple adición de magnitudes del mismo nombre" formando una clase "de la misma manera que un saco lleno de patatas forma un saco de patatas" (p. 105),[9] o bien aún, clase-desperdicio, clase-desecho, el *lumpen proletariat* (p. 68). Este esquema no da incluso pleno derecho a la complejidad. La fracción de los republicanos puros que formaban la oposición oficial bajo Luis Felipe y dominan en seguida la Asamblea nacional constituyente es ciertamente burugesa, pero "no es una fracción de la burguesía reunida por grandes intereses comunes y separada de otras por condiciones de producción particulares" (p. 23). En cuanto a la burocracia y el ejército, temible cuerpo parasitario, que "recubre como una membrana el cuerpo de la sociedad francesa y tapa todos los poros", ¿cómo se le puede calificar? Ha sido el instrumento de la clase dominante bajo la Restauración y Luis Felipe, pero parece haberse convertido en algo independiente bajo el segundo Bonaparte (p. 104), al punto que sólo su desarrollo vuelve inteligible el gran suceso del cual Marx quiere explicar la razón y, más que ello, el curso futuro de la historia, puesto que la erección fantástica del Estado por encima de la sociedad se revela, según él, como la condición de la revolución (p. 102).

He aquí los extraños actores históricos cuyos conflictos han engendrado el golpe de Estado bonapartista. Pero ¿se trata de actores? ¿Y sus conflictos producen *acontecimientos*? "El período que tenemos enfrente", declara Marx, "es la mezcla más variada de contradicciones clamorosas..."; ahora bien, esas contradicciones son estériles: "Pasiones sin verdad, verdades sin pasión; héroes sin heroísmo, historia sin sucesos; desarrollo cuya sola fuerza motriz parece ser el calendario, fatigoso por su repetición constante de las mismas tensiones y distensiones..." (p. 36). Y para acabar: "Todo el genio oficial de Francia condenado a la nada por la imbecilidad astuta de un solo individuo..." (p. 37).

En suma: "Si nunca un período histórico pudo pintarse con colores

[9] Las referencias colocadas en el curso del texto están tomadas del volumen de las Editions Sociales.

grisáceos, es éste claramente. Hombres y sucesos parecen como unos Schlemihl al revés, como unas *sombras que han perdido sus cuerpos*" (subrayamos nosotros, p. 37). ¿No reconocemos aquí, transferidas al registro de la historia política, las representaciones gemelas de la maquinaria y de la fantasmagoría que observamos en *El capital*?

La visión de Marx nos parece tanto más notable pues ella se desmiente en varias ocasiones durante su análisis. No hay dudas, ésta establece que un envite histórico aparece en la revolución de febrero: la dominación política de la burguesía, condición necesaria de su unificación como clase; que la lucha alrededor de este envite determina la ascensión y la caída de los republicanos puros, después la del Partido del orden; que está profundamente perturbada por la aparición del proletariado sobre la escena social; en fin, que el advenimiento de Luis Napoleón Bonaparte constituye bastante más que una simple peripecia privada de significación, puesto que la división del Estado y de la sociedad civil crea una situación enteramente nueva. El último capítulo va incluso hasta voltear radicalmente la primera perspectiva. Los acontecimientos no son ya fantasmagóricos, su encadenamiento no está dirigido por la sola fuerza del calendario, la historia no es ya ni fantasmagórica ni mecánica: es la revolución que "conduce su negocio con método", prosigue sus objetivos, es ella la que en un primer momento, "perfecciona el poder parlamentario para tirarlo en seguida y, una vez alcanzado este fin... perfecciona el poder ejecutivo... para poder concentrar sobre él todas sus fuerzas destructivas" (p. 62). Sin embargo, Marx no es de ninguna manera sensible a esta contradicción. Yuxtapone, una vez más, dos representaciones de la historia. Y, en la ocurrencia, ¿cómo dudar que una domina? Del proletariado, en efecto, casi no habla. El proyecto de una dominación política de la burguesía es ocasión para él de burlas. En cuanto a esta revolución, invisible y segura de ella misma, es evocada en unas cuantas líneas. Es evidente que lo que interesa es desmontar una intriga política, volver sensible su complejidad y denunciar su vanidad.

La intriga, pretende ciertamente reducirla a los efectos de condiciones sociales, económicamente determinadas, llevar la mirada de la superficie al fondo de las cosas. Así, hablando del conflicto entre republicanos demócratas y realistas, invita a desprenderse de "la apariencia superficial que disimula la lucha de clases" (p. 39). Analizando la oposición de los legitimistas y de los orleanistas, afirma que no están divididos sino por "pretendidos principios", pero en razón de sus condiciones materiales de existencia, ligados a dos especies de propiedad, una inmobiliaria, la otra capitalista *(ibid)*. De tal manera que de la vanidad de los conflictos manifiestos, se nos enviaría a la realidad de antagonismos cuya forma rígida volvería imposible un desarrollo histórico. Sin embargo, esta intención no da cuenta incluso de la función central que él asigna a las "ilusiones", a las "quimeras" y, de manera preponderante, al disfraz del presente en pasado, al servicio de una historia "sin acontecimientos", repetitiva y hasta regresiva. En definitiva, no es la lógica de los intereses, en la cual se

apoya el encadenamiento de los sucesos, es más bien la lógica de su desconocimiento —los intereses de clase se revelan impresos en una estructura social cuya división sustrae a cada actor su forma y su dinámica—. Al término del análisis, el poder bonapartista aparece como un producto imaginario, producto de mitos conjugados, producto de una sociedad que no puede afrontar el problema de su unidad, o mejor, de su identidad, sino sobre el modo de la ilusión.

Tan fuerte y tan constante es a los ojos de Marx el poder de lo imaginario, que él descubre allí el origen mismo de la sociedad burguesa. No nos dejemos deslumbrar por el juicio que abre *El 18 Brumario*: "Hegel ha hecho en alguna parte la observación de que todos los grandes sucesos y personajes históricos se repiten, por así decirlo, dos veces. Se le olvidó agregar, la primera vez como tragedia, la segunda como farsa". No es el fenómeno universal del retorno de las cosas lo que importa. Los ejemplos prueban que el autor no piensa sino en la época moderna. En ésta, nos dice, los hombres se confrontan con lo *nuevo*, pero no pueden concebirlo. En el momento mismo en que se implican en un devenir creador, que los obliga a tareas inauditas, evocan a los muertos, disfrazan el presente en pasado, se visten como romanos. En el momento en el cual, en los hechos, la continuidad del tiempo es rota, *inventan* un pasado. Dicho de otra manera, el pasado *surge* en la representación. Esta representación los defiende en contra del vértigo que engendra su propia acción —una acción cuyo carácter histórico, particular, les significa que ellos mismos son actores, históricos, particulares— mortales. La imagen de los romanos es constitutiva de la revolución burguesa, porque la burguesía no puede confundir su imagen con la de la sociedad como tal, sino a condición de disimular su naturaleza de clase *en* la sociedad, y de ninguna manera puede confundir su propio desarrollo con la historia como tal, sino a condición de disimular la contingencia del presente.

En este sentido, la apertura de *El 18 Brumario* sobre la doble repetición y el tránsito de la tragedia a la farsa es bastante más que retórico. En una sociedad que se ha formado en el desconocimiento de la realidad, no podría producirse una situación en la cual el orden social (y, al mismo tiempo, la naturaleza de lo social) sea puesto en duda, sin que se retorne al momento inaugural de la repetición —y, puesto que el momento de la fundación ha pasado, sin que esta representación sea simple parodia. Para que sea detenido el mecanismo de la repetición, es necesaria la intervención de un actor cuya existencia e intereses se den en contradicción con la naturaleza del sistema social: sólo el proletariado puede librarse de los muertos, realizar una revolución que no extraiga su poesía del pasado sino del porvenir, como dice el autor.

Marx, en tanto que historiador, puede imputar a la inmadurez del capitalismo industrial el fracaso de la república, pero su visión de la sociedad burguesa implica que ella no puede engendrar verdaderos acontecimientos. Así, las jornadas de febrero no representan a sus ojos una revolución (inmediatamente abortada) sino en la medida en que los

obreros tomaron parte. Relacionada con sus causas, sus objetivos y su resultado, es un "golpe de mano triunfante por sorpresa contra la antigua sociedad" (p. 16), "un simple desequilibrio superficial, un prólogo de la revolución" (p. 18). Y es tal su *insignificancia* histórica, que el encadenamiento de los sucesos posteriores, en el cual Marx entrevé sin embargo la lógica de una contrarrevolución, aparece, en el último análisis, como los episodios de una comedia.

¿Comedia? Mascarada habría que decir. Y, si seguimos a Marx para alcanzar el fondo de las cosas, ¿cómo distinguir el orden de la realidad material y el de la fantasmagoría?

> El período de 1848 a 1851 no hizo sino evocar el espectro de la Revolución francesa... Todo un pueblo que cree haberse dado, por medio de una revolución, una fuerza de movimiento acrecentada, se encuentra bruscamente transportado a una época abolida y, para que ninguna ilusión sea posible, reaparecen las antiguas fechas, el antiguo calendario, los nombres antiguos, los viejos edictos expulsados desde hacía largo tiempo al dominio de los eruditos y de los anticuarios... La nación entera se comporta como ese inglés chiflado de Bedilan, que se imaginaba vivir en la época de los faraones... [p. 15].

¿Qué sucede con el propio proletariado? Ciertamente, es el autor de la insurrección de junio, "el acontecimiento más formidable de la historia de las guerras civiles europeas" (p. 20). Vencido, al menos "sucumbe con los honores de la gran lucha histórica" (p. 21). Pero ¿antes? Sus representantes encuentran un lugar en el gobierno de febrero en el cual "nada ni nadie osó reclamar para sí el derecho a la existencia y a la acción verdadera" (p. 18). "Se embriaga de perspectivas grandiosas" en la ignorancia de sus adversarios y de aquellos que deberían ser sus aliados: los campesinos y los pequeñoburgueses (p. 15). ¿Y en seguida? Se acerca a capas sociales que, la una después de la otra, le comunican su debilidad y él sufre el peso de su derrota. "Por una parte, se arroja en experiencias doctrinales, banco de cambio y asociación obrera, es decir en un movimiento en el cual renuncia a transformar al viejo mundo con la ayuda de los grandes medios que le son propios, pero busca por el contrario realizar su liberación, por decirlo así, tras las espaldas de la sociedad" (p. 20). Y aceptando pasivamente la ley del 31 de mayo de 1850, que suprime el sufragio universal, se deja excluir del campo de batalla político y renuncia al "honor de una clase conquistadora" (p. 59).

¿Qué sucede con la pequeña burguesía y sus portavoces demócratas? Es inútil aquí retrasarnos sobre los comentarios muy conocidos de Marx. Se trata de una clase y un partido cuya situación condena a la ilusión. Se imaginan estar por encima de los antagonismos sociales y se toman por el Pueblo: un ser de ficción.

¿Cómo explicar la política de la clase dominante y de sus representantes? Es a este respecto que Marx pretende descubrir bajo los conflictos de representación y la fraseología de los partidos la determinación del interés. Pero, lejos de conformarse con esta conclusión, la descripción

de las divisiones de las dos fracciones aliadas en el Partido del orden hace ver claramente la impotencia de la burguesía para actuar conforme a su interés y el tributo que paga a sus quimeras.

Legitimistas y orleanistas enarbolan la flor de lis y el pabellón tricolor y parecen luchar por su dinastía respectiva. Ilusión sin consistencia, declara Marx en un primer momento: su división se enraiza en el modo de propiedad. Los unos defendían "la gran propiedad raíz que, bajo los Borbones, había reinado con sus curas y sus lacayos", los otros "la alta finanza, la gran industria, el gran comercio, es decir, el capital con su séquito de abogados, de profesores y de demagogos" (p. 39). Imposible para ellos unirse verdaderamente, puesto que la realeza significa para los unos "la expresión política del dominio hereditario de los señores de la tierra" y, para los otros, la de "la dominación usurpada de los arribistas burgueses". Desde semejante perspectiva, su alianza en el seno del Partido del orden parece un producto de las circunstancias. Tuvieron que adoptar el lenguaje republicano bajo el efecto de la revolución de febrero, se coaligaron, después de junio, para oponerse a cualquier corriente que pudiera derrumbar el sistema de dominio... Pero el cuadro es inmediatamente modificado: "Hablamos", precisa Marx, "de dos intereses de la burguesía, pues la propiedad raíz a pesar de su coquetería feudal y de su orgullo de raza, se había aburguesado completamente como consecuencia del desarrollo de la sociedad moderna" (p. 40). Pensemos bien estos términos: legitimistas y orleanistas están a la vez divididos y unidos por sus condiciones materiales de existencia y, en definitiva, divididos en función misma de su pertenencia al sistema capitalista, que repartía la plusvalía entre la renta inmobiliaria y la ganancia (industrial, comercial y financiera). No expresan las propias aspiraciones a dos tipos de organización social, la una persistente, aunque caduca, en el interior de la otra, en vías de desarrollo. Es la propia estructura de la sociedad burguesa la que contiene una oposición a la clase dominante misma. Sin duda, Marx juzga todavía más inconsistentes las ilusiones realistas cuando pone en evidencia el interés común de las dos fracciones. De creerle, no es sino "en los corredores" donde sus representantes "revisten sus viejas libreas orleanista y legitimista y vuelven a comenzar su viejo torneo". Por el contrario: "Sobre la escena pública, en su actividad pública, en tanto que gran partido parlamentario, no dirigían a sus respectivas dinastías sino simples reverencias y aplazaban *in infinitun* la restauración de la monarquía. Ellos manejaban su negocio verdadero en tanto que Partido del orden" (p. 40).

Sin embargo, su argumento hace entonces entrever el impulso de la historia repetitiva —comprendamos, una historia que, en lugar de engendrar nuevas formas políticas, reconduce a los actores en las vías del pasado—. Tentados de ejercer una dominación política que conviene a sus intereses comunes —y, por un momento, ellos la ejercen "más absoluta y más dura que lo que había sido antes bajo la restauración y la monarquía de julio (p. 40)—, tentados pues de jugar plenamente el juego de la República parlamentaria, que proporciona la sola expresión posible de la

clase dominante, juego burgués tanto de la una y de la otra fracción, retroceden enfrente de esta empresa por miedo de aparecer en la escena social a rostro descubierto. "Su instinto les decía que si la República vuelve más completa su dominación política, mina al mismo tiempo las bases sociales, oponiéndolas a las clases oprimidas de la sociedad y obligándolas a luchar contra ellas sin intermediario, sin la cobertura de la corona, sin poder desviar el interés de la nación en medio de sus luchas subalternas entre sí y contra la realeza. Era el sentimiento de su debilidad lo que los hacía temblar ante las condiciones puras de su propio dominio de clase y extrañar las formas menos acabadas, menos desarrolladas y, en consecuencia, menos peligrosas para su dominio" (p. 41).

En suma, lejos de verse asignada una eficacia directa, el interés particular (centrado en la propiedad raíz o bien en la actividad puramente capitalista) parece finalmente movilizado en el movimiento de repliegue que acompaña el ascenso de la burguesía. Este interés particular no puede desarrollarse sino en un proceso de regresión, como representación viniendo a recubrir los imperativos del presente. El conflicto de dos intereses de la burguesía se actualiza en razón de un mecanismo de defensa, desencadenado por la angustia que suscita una iniciativa histórica susceptible de hacer aparecer la contingencia de la dominación.

Nosotros hablábamos de *regresión*. La resonancia "analítica" del término es bienvenida, pues lo que Marx describe por un momento es, en función de una impotencia para superar la contradicción en lo real, a la vez un proceso de fragmentación de la burguesía y la invasión del pasado fantasmagórico.

La contradicción se anuda en 1850, señala Marx, cuando el asunto de la revisión de la Constitución es planteado ante el Parlamento. Recordemos que concierne al estatuto del presidente de la República, Luis Napoleón, elegido el 10 de diciembre de 1848, al cual le ha sido prohibido solicitar un nuevo mandato, pero que en esta ocasión las dos vías posibles se revelan, según nuestro autor, impracticables para el Partido del orden, el conflicto despierta la ilusión de una solución monárquica y la querella dinástica. Ilusiones múltiples... Los legitimistas y los orleanistas sueñan, en cada campo, realizar la unificación política de la burguesía, bajo un monarca que no haga sino "personificar" uno de sus intereses, mientras que ésta no se acomoda sino a la República parlamentaria. Los fusionistas (partidarios de un compromiso dinástico), que hacen figura de políticos realistas, se hunden aún más hondo en sus sueños, pues no ven que el antagonismo de intereses entre las dos capas burguesas no hace sino endurecerse tomando la forma de intereses de familia (p. 82). En suma, imaginan una solución en un registro donde los términos están solidificados bajo los rasgos más singulares de la pasión personal. En fin, "la descomposición del Partido del orden no se detiene allí. Cada una de las dos grandes fracciones se descompone a su vez. Parece que todos los antiguos matices políticos que se habían golpeado y combatido en el interior de cada uno de los dos clanes, legitimista u orleanista, reaparecían de nuevo, tales como infusorios desecados, retomando vi-

da al contacto del agua, y que habían adquirido suficiente fuerza vital para constituir a su vez grupos propios y antagonismos independientes" (p. 83). Es un asombroso análisis de lo imaginario social el que Marx dibuja en esta ocasión. Se forma en el movimiento de descomposición del partido de la burguesía, y toma cuerpo en nuevos agrupamientos, engendra nuevos antagonismos; el presente refluye hacia el pasado y el pasado aparece en el presente.

Consideramos en fin al campesinado, esta fuerza social de la cual Marx considera que es la que proporciona en definitiva su verdadero fundamento al poder bonapartista. Nosotros lo hemos brevemente mencionado, es y no es una clase:

> Los campesinos parcelarios constituyen una masa enorme, cuyos miembros viven todos en la misma situación, pero sin estar unidos los unos con los otros por relaciones variadas. Su modo de producción los aísla a los unos de los otros en lugar de proporcionarles vínculos recíprocos... La parcela, el campesino y su familia; a su lado otra parcela, otro campesino y otra familia... Así, la gran masa de la nación francesa está constituida por una simple adición de magnitudes del mismo nombre, más o menos de la misma manera que un saco lleno de patatas forma un saco de patatas. En la medida en que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan las unas de las otras y oponen su género de vida, sus intereses y sus culturas a los de otras clases de la sociedad, ellas constituyen una clase. Pero no constituyen una clase en la medida en que no existe entre los campesinos parcelarios sino un vínculo local y en el cual la similitud de sus intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ningún lazo nacional ni ninguna organización política [pp. 104-105].

Ahora bien, no es como clase, sino como no-clase que el campesinado se revela como el fundamento del bonapartismo. Pues tal es la condición impuesta a sus miembros:

> No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados. Sus representantes deben al mismo tiempo aparecérseles como sus amos, como una autoridad superior, como un poder gubernamental absoluto, que los proteja contra las otras clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el buen tiempo. La influencia política de los campesinos parcelarios encuentra en consecuencia su última expresión en la subordinación de la sociedad al poder ejecutivo [p. 105].

En otros términos, los campesinos sueñan con un poder que responda a la imagen de su dispersión, aporte la unidad desde afuera, haga de la sociedad entera una masa de elementos atomizados análoga a la suya.

Que las características del campesinado francés no se explican sino en función de un desarrollo económico, el de la sociedad burguesa, Marx lo subraya abundantemente. El impulso de la parcela, muestra, fue una consecuencia directa de la gran Revolución y del primer bonapartismo y la condición de su éxito.

> Bajo Napoleón, el parcelamiento del suelo no hizo sino completar en el campo el régimen de la libre competencia y de la gran industria en sus inicios en las ciudades. El trato de favor del cual se benefició la clase campesina era en interés de la nueva sociedad burguesa... Constituía una protesta presente en todas partes contra la aristocracia de la tierra que se acababa precisamente de derrumbar [p. 107].

De hecho es únicamente con Napoleón que se establece un régimen en el cual los campesinos creen reconocer su poder, puesto que éste debe estar separado de ellos para ser conforme con su estado de mutua separación. Tal es enseguida el desarrollo del capitalismo, que la explotación del campesino se restablece bajo nuevas figuras y por nuevos mecanismos. Al señor feudal sucede el usurero de las ciudades; el capital burgués remplaza a la gran propiedad inmobiliaria; la parcela, que ofrecía en principio a la burguesía una protección contra el retorno del Antiguo Régimen, no es ya sino "el pretexto que permite al capital extraer ganancia de la tierra, interés y renta, y dejar al campesino mismo la preocupación de cómo alcanzará a procurarse su salario". Pero este cuadro no lo dice todo. La agravación de la suerte de los campesinos debería incitarlos a tomar conciencia de la nueva situación que les da el sistema capitalista y, en efecto, observa Marx, adoptan en diversas ocasiones un comportamiento revolucionario, especialmente bajo la República parlamentaria. Igualmente, su adhesión política al segundo bonapartismo no está, en definitiva, determinada por el interés, sino por la ilusión. Desconociendo las condiciones reales de su miseria, que deberían llevarlos a unirse con el proletariado en sus luchas, son movidos por el "fantasma del Imperio" (p. 106). La "fe supersticiosa", el "prejuicio", el "pasado", los vinculan a la dinastía Bonaparte *(ibid.)*. Y pesan tanto sus ilusiones que en un momento dado son los elementos más revolucionarios, en seguida los más conservadores, y es precisamente en los departamentos más rojos donde la población campesina vota finalmente por Bonaparte.

Una vez más, Marx entreteje un análisis de las condiciones socioeconómicas, y un análisis de lo imaginario social. Imposible, descubrimos nosotros, detenerse en el primero. La constitución de la clase no-clase no es suficiente para explicar la ascensión del segundo Bonaparte. Cuando más, hace descubrir una afinidad entre cierto tipo de relaciones sociales y cierto tipo de poder. La historia efectiva permanece ininteligible, si no tomamos en cuenta la "tradición histórica". Esta "ha hecho nacer en el espíritu de los campesinos franceses la creencia milagrosa de que un hombre que llevara el nombre de Napoleón les daría todo su esplendor". Poco importa que el individuo sea grotesco, es una "leyenda" que toma cuerpo. Es la "idea fija" de una clase que convirtió en realidad la "idea fija" de un impostor (p. 105). El interés no se revela eficaz, una vez más, sino cambiado en representación, en tanto que interés de la parcela del pasado. Las ideas napoleónicas no son "sino las alucinaciones de su agonía, palabras que se transforman en frases, espíritus que se transforman en espectro" (p. 110).

Ahora bien, este último análisis Marx lo prolonga en el examen del ejército y de la burocracia de Estado. En vano buscaríamos apreciar la función del ejército en los límites del presente. Esta no es inteligible sin conocer las condiciones "reales" del desarrollo histórico, pero ellos no son disociables del fondo imaginario del campesinado. No es suficiente recordar qué papel jugó el ejército en el nacimiento de la nueva sociedad durante la Revolución y en qué instrumento se convirtió, al servicio del Estado napoleónico. "El ejército era el *punto de honor* de los campesinos parcelarios, era su propia transformación en héroes, defendiendo la nueva forma de propiedad en el exterior, magnificando su nacionalidad nuevamente adquirida, pillando y revolucionando al mundo. El uniforme era su propio traje de Estado; la guerra, su poesía, la parcela agrandada y redondeada en la imaginación, la patria y el patriotismo, la forma ideal del sentimiento de propiedad" (p. 110). Ahora bien, esta poesía surge, aunque privada de su inspiración, aunque, en los hechos, los enemigos de los campesinos ya no sean los cosacos, sino los ujieres y los recaudadores y aunque la parcela se aloje no en la patria sino en el registro de las hipotecas...

En cuanto a la burocracia de Estado, nos hace reconocer mejor la ambigüedad de la historia burguesa. Es necesario ver en ella la fuerza social de la cual necesita Luis Napoleón para colocarse por encima de todas las clases. "Una enorme burocracia cargada de galones y bien alimentada, he aquí la idea napoleónica que más sonrió al segundo Bonaparte" (p. 109). Ciertamente, esta idea tiene también raíces en lo real. La inmensa organización burocrática y militar comenzó a constituirse en la época de la monarquía absoluta, en la lucha contra el feudalismo; la obra fue desarrollada por la Revolución, cuya tarea era la de romper todos los poderes independientes y los particularismos locales, con el fin de crear la unidad burguesa de la nación; Napoleón, finalmente, no cesó de perfeccionar los mecanismos del poder del Estado; la monarquía legítima y la monarquía de julio no hicieron sino extender a esta esfera la división del trabajo que reinaba en la sociedad civil. La burocracia no es, pues, una quimera, es un instrumento de la centralización política necesaria a la dominación de la burguesía. Sin embargo, el proceso que tiende a hacer de ella un poder independiente no se explica sino parcialmente en razón de su función instrumental. Pues tal es la estructura del capitalismo que el interés general no puede jamás fijarse sino bajo una forma ilusoria a distancia de la sociedad real. Así Marx precisa que "cada interés común fue inmediatamente separado de la sociedad, opuesto a ella a título de interés superior, general, quitado a la iniciativa de los miembros de la sociedad, transformado en objeto de la actividad gubernamental" (p. 103). En la separación del poder de Estado, comprendemos, se esboza el cambio completo operado por el bonapartismo. Cambio en el cual el producto aparece y se imagina ser el autor y el amo de la sociedad civil. Bosquejado solamente en *El 18 Brumario*, este análisis, del cual sabemos que fue totalmente desarrollado, sobre otras premisas, en la *Crítica de la filosofía del Estado de*

Hegel, sugiere que el fantasma de Luis Napoleón está aferrado a un fantasma materializado en la institución política.

¿Que Marx haya tenido el proyecto de abarcar la historia de la humanidad y de entregar la clave de su desarrollo, quién soñaría en negarlo? No lo hemos ignorado en el curso de estas páginas. Pero que ese proyecto da razón del movimiento efectivo de su interpretación, es la ilusión, sostenida frecuentemente por la posteridad, que queremos disipar.

La visión marxista de la historia se desdobla en el examen del precapitalismo, y se desdobla también cuando afronta la diferencia del precapitalismo y del capitalismo y, algo muy notable, ese desdoblamiento se reproduce en la prueba del análisis del mismo capitalismo. Marx se empeñó en poner en evidencia, a través de las transformaciones sociales y la masa confusa de acontecimientos, lo que era propiamente *histórico* —productor de un sentido en el cual está en juego el destino de la humanidad—. Pero no dejó tampoco de describir las fuerzas movilizadas para evitar los efectos de lo nuevo. Decisivo, nos pareció el momento en el cual reconoce la dislocación definitiva de todas las formas comunitarias: entonces, el trabajador no está unido con los medios del trabajo e, incluso mejor, está separado de su propio cuerpo, mientras que el presente no se incorpora al pasado. Ahora bien, este momento es precisamente aquel en el cual se desencadenan los fantasmas, en el cual los poderes imaginarios materializados en las instituciones dominan a los hombres, donde el pasado, separado del presente, como lo es el capital del trabajo viviente, adquiere, en la representación y en la realidad, un movimiento independiente.

Del ser tribal, imaginado en un dios o en un déspota, Marx dice claramente que encarna una comunidad imaginaria, más allá de la multiplicidad de las comunidades de base, pero ese ser, no es nombrado fantasma. La entrada en escena de los fantasmas coincide con el advenimiento de una sociedad sin cuerpo, de una sociedad privada de substancia. Los fantasmas están entonces en la sociedad, en la historia, son por ejemplo las personificaciones de las condiciones económicas o son los héroes romanos para los burgueses de la Revolución francesa, o los héroes del siglo XVIII para los burgueses de 1848. La sociedad como tal, la historia como tal, se convierten ellas mismas en entidades fantasmagóricas, mientras que la naturaleza es reabsorbida en lo social y lo histórico.

Y cómo no ver, finalmente, que de esta visión de la historia no menos que de aquélla del movimiento irresistible de las fuerzas productivas provocada por el capitalismo surge la imagen de este ser extraño, el proletariado, a la vez puramente social, puramente histórico y, de alguna manera, fuera de la sociedad y de la historia —clase que deja de serlo, puesto que en ella se efectúa la disolución de todas las clases y que es la única que puede actuar libre de la poesía del pasado—. Ser extraño, que perfecciona el destino de la humanidad, pero destruye toda tradición: heredero sin herencia. ¿Habrá que llamarlo destructor de lo imaginario social o último producto de la imaginación de Marx?

ESBOZO DE UNA GENESIS DE LA IDEOLOGIA EN LAS SOCIEDADES MODERNAS*

Esbozar un análisis, en este caso, es ahorrarse el trabajo que requeriría una verdadera crítica de las formaciones ideológicas, tal como ellas se presentan en condiciones históricas determinadas. Ahora bien, no es seguro que, una vez terminado ese trabajo, el esbozo *se sostendría* aún junto al cuadro, o conservaría el valor de una primera aproximación. Por lo demás, sus límites no son sino demasiado visibles. Dar un *perfil* de la "ideología burguesa", sin referencias a fechas y lugares, es descuidar claramente rasgos que deberían tomarse en consideración, por ejemplo la relación que sostienen, aquí y allá, los discursos dominantes con el curso del conflicto de clases, el régimen político, la tradición nacional, la herencia de una cultura. Al trazar estas articulaciones, posiblemente pudieran surgir varias figuras allí donde distinguíamos una sola, y la perspectiva adoptada no quedaría intacta. No es menos grave la sospecha que pesa sobre el análisis del totalitarismo. No disocia el stalinismo del nazismo y del fascismo, aunque hace imposible confundirlos. Además, no se ha dicho nada de las transformaciones ideológicas presentes desde hace veinte años en la U.R.S.S. y en Europa oriental, ni de esa variable tan especial del totalitarismo que es China. En cuanto a la ideología, que faltos de un mejor término llamamos "invisible" (no porque lo sea de hecho, sino porque nos parece arreglada de manera de diluir las oposiciones características de la ideología anterior), la que reina en el presente en las democracias occidentales —está indicada más bien que descrita, y no hay duda de que serían necesarias pacientes investigaciones para poner en evidencia los encadenamientos del discurso aquí sugeridos, desde el centro de la organización al de la enseñanza, del centro de los medios de comunicación al de la psicosociología por ejemplo, o de la expresión literaria, filosófica y artística—. Esta última debilidad es tanto más sensible que creemos poder descubrir sobre la tercera figura las propiedades generales de la ideología y el principio de su transformación. Sin embargo, ella se explica, si no se justifica, como el carácter del esbozo, por el

* La mayor parte de este esbozo fue publicado en la *Encyclopaedia Universalis* (vol. XVII, *Organum*). Agradecemos a la *Encyclopaedia* y a su director, M.C. Grégory, el habernos autorizado su reproducción. La presente versión es la de *Textures*, 8-9, 1974.

cuidado de lanzar apresuradamente una crítica, cuyos fundamentos están en el presente enterrados bajo los escombros del marxismo.

¿Cómo no tomar en cuenta, en efecto, la degradación del concepto de ideología, en el uso que se ha hecho del mismo tanto por sociólogos o historiadores, que se colocan bajo la autoridad de la ciencia, como por militantes revolucionarios? Hemos escuchado a algunos proclamar "el fin de las ideologías" (una fórmula que hizo fortuna a principios de los años sesenta y tomó vigor nuevamente), en la convicción de que los imperativos de la sociedad industrial fuerzan poco a poco a la adaptación a lo real, y de que las grandes doctrinas no movilizan ya a las grandes masas. Otros se contentan con denunciar la descomposición de la ideología burguesa, invocando la impotencia de los dominantes para defender el sistema de valores que, de la empresa a la familia, dominaba antaño para provecho propio el funcionamiento de las instituciones. Otros más, en una perspectiva diferente, inscriben todo pensamiento en el registro de la ideología no dudando incluso, por una parte, en atribuirse una ideología del proletariado, frente a sus adversarios, como si cada interés de clase, en sí determinado, encontrara expresión directa y coherente en el lenguaje.

En el primer caso, la ideología es reducida a la *manifestación* de un proyecto global de transformación de la sociedad, es decir, de hecho, al discurso explícito de un partido comunista o fascista (o de una de sus variantes); en tanto que se desdibuja la de cómo ha surgido la crisis de la ideología burguesa y de por qué ésta puede hacer la economía de una tesis general sobre la organización de la sociedad. En el segundo caso, la ideología dominante en el presente es identificada con la ideología burguesa, definida por las características que le asignaba antaño el movimiento marxista, de tal manera que en la descomposición de esta última no podríamos, en principio, leer las señales de una transformación, y que cedemos, sea a la ficción de una revolución en curso, a punto de estallar, sea a la de un dominio y explotación "salvajes", incapaces desde ahora de reconocer y de hacer reconocer su legitimidad. En el tercer caso, finalmente, el concepto no tiene huellas de la primera acepción, de la cual recibía su fuerza crítica: la ideología es devuelta a las ideas que se "defienden" para asegurar el triunfo de una clase, a la buena o a la mala "causa", cuya naturaleza uno conoce o podría conocer, y de la que uno se sabe, se puede saber, el agente.

De una manera o de otra, la separación de un orden de la práctica y de un orden de la representación, esa separación que la obra de Marx nos ponía en la necesidad de cuestionar, es ignorada; o sería mejor decir: disimulada, para subrayar que no se trata de la alteración de un concepto, sino que, en el desconocimiento del problema de la ideología, se señala exactamente una ceguera ideológica —al igual que en el desconocimiento del problema del inconsciente, no se trata de un error en la lectura de Freud, sino que se afirma una nueva resistencia al descubrimiento que pone en peligro la certidumbre del sujeto.

Así, por una astucia notable, la ideología ha llegado a designar casi lo contrario de lo que designaba. Lógica de las ideas dominantes, substraídas al conocimiento de los actores sociales, y no revelándose sino a la interpretación, en la crítica de los enunciados y de sus encadenamientos manifiestos, ella se ve actualmente reducida a un cuerpo de tesis, al aparato de creencias que proporciona la armadura visible de una práctica colectiva, identificada con el discurso democrático-liberal, para los unos, leninistas o stalinistas, para los otros (vgr. maoísta o trostkista) o aun discursos fascistas *tal como ellos se presentan*.

Reabrir la vía a una crítica de la ideología, al examen del presente, no es, por lo mismo, regresar a la teorí de Marx en su primera pureza. Semejante retorno sería doblemente ilusorio: porque no hay, para hablar con propiedad, una teoría de las ideologías en Marx, porque sus análisis son ambiguos, porque no puede aprovecharse su obra sin interpretarla, y porque el presente no se deja descifrar sino con la condición de buscar en él el recurso de volver a interrogarse sobre los principios que ordenan su inteligibilidad. Igualmente, religarse a la empresa de Marx no puede significar sino imitar *a distancia* su postura e incluir en la interrogación de la ideología, el interrogante del pensamiento sobre la ideología. La distancia se revela de pronto considerable, por el hecho de que Marx no podía concebir la ideología sino en relación a la "ideología burguesa", y porque estamos puestos en un lugar que nos permite reconocerla bajo nuevas formas y, además, comprender el principio de su transformación. Aún nos queda por decir que Marx —insistimos en ello— no hacía de la ideología burguesa un producto de la burguesía, pues él nos induce a relacionarla con la división social y a ligar su origen con el de una formación histórica —denominada por él "modo de producción capitalista"— que consideraba diferente de todos los modos anteriores reunidos por él bajo la categoría de "precapitalismo".

Nuestro esbozo tiene su punto de partida en esta concepción: circunscribe la ideología a un tipo de sociedad, recusa pues formalmente la aplicación del término a una estructura feudal, despótica, o sin Estado, en la cual el discurso dominante saca siempre su legitimidd de una referencia a un orden trascendente, y no da lugar a la noción de una realidad social en sí inteligible, ni al mismo tiempo a la de una historia o de una naturaleza inteligible en sí. Por el contrario, rompemos manifiestamente con la concepción de Marx, desde el momento en que no tratamos a la ideología como un reflejo, buscamos develar su obra, pensamos conjuntamente formación y transformación, es decir, le prestamos un poder de articularse y rearticularse no sólo en respuesta a un supuesto "real", sino a prueba de los efectos de su propia disimulación de lo real. Ahora bien, esta ruptura, es necesario subrayarlo, no concierne sólo a la concepción de la ideología, pues igualmente concierne al modo de producción, o a la definición marxista del lugar de lo real.

La sociedad de la cual Marx concibe la especificidad, en vista de las formaciones anteriores, sobreviene con la escisión del capital y del traba-

jo; las oposiciones de clase están allí condensadas en el antagonismo de la burguesía y del proletariado; la separación del Estado y de la sociedad civil responde a la necesidad de un poder que represente la ley a los ojos de todos y detente los medios de la coacción generalizada —órgano separado de la clase dominante, susceptible de hacer valer sus intereses generales contra los intereses particulares de tal o tal de sus fracciones y de sostener en la obediencia a los dominados; simultáneamente, la fragmentación de sectores de actividades, tendiente a arreglarse cada una según la imagen de su autonomía, se engendra como consecuencia de la división creciente del trabajo y de la exigencia de encargar a especialistas las necesidades sociales de la dominación burguesa (lo político se escinde de lo económico al mismo tiempo que se delimitan los sectores jurídico, científico, pedagógico, estético, etc.). En esta sociedad, están ya a la vista las condiciones de la unidad del proceso de socialización; el capital encarna ya, a espaldas de los hombres, el poder social materializado; mientras que con la abstracción creciente del trabajo surge una clase cada vez más homogénea, que tiende a absorber a todas las capas explotadas. Sin embargo, esta unidad latente no puede convertirse en efectiva sino por la negación de la división, negación cuyo motor reside en la clase revolucionaria, en una praxis en la cual se articulan su fuerza productiva y su lucha contra la explotación. Las contradicciones que se derivan de la acumulación de capital y de la separación de los diversos sectores de actividad en el seno de la estructura global, su desfasamiento, su desigualdad en el desarrollo, las luchas sociales —luchas de clases en primer término, luchas también entre agrupamientos ligados a unos interess y prácticas específicos— hacen de la sociedad capitalista una sociedad esencialmente *histórica*, es decir, condenada a un continuo trastorno de sus instituciones, condenada a parir lo nuevo y a hacer la experiencia explícita de lo real como historia.

En los términos de semejante descripción, la ideología se determina como un dominio separado —compone un mundo de ideas, en el cual se encuentra figurada una esencia de lo social, las oposiciones de cualquier orden se observan cambiadas en determinaciones de lo universal, la dominación convertida en expresión de la ley—. Entre lo político y lo ideológico, la afinidad es evidente: al igual que el poder se escinde de una sociedad desgarrada de parte a parte, para encarnar la generalidad de la ley y ejercer la coacción física —y que transpone y disfraza a la vez la dominación de una clase—, el discurso ideológico se escinde de todas las formas de la práctica social, para encarnar la generalidad del saber y ejercer la coacción de la persuasión, él transpone y disfraza a la vez en idea el hecho de la dominación. Y lo político y lo ideológico no son, en definitiva, inteligibles sino reconociendo a la vez lo inacabado del proceso de socialización y la posibilidad inscrita *en lo real* de este perfeccionamiento, al cual el comunismo dará su expresión efectiva. Pero mientras que lo político se determina aún dentro de los límites del proceso de socialización, la ideología realiza imaginariamente la unidad que sólo el movi-

miento real, la negatividad del trabajo y de la praxis proletaria harán advenir.

Ahora bien, por muy fecundo que sea, este análisis (en el cual no se resume por cierto todo el pensamiento de Marx) desconoce la dimensión simbólica del campo social. Imposible, afirmamos en forma opuesta, deducir las relaciones de producción del orden de la ley, del poder, del saber; imposible reducir a los efectos de la división capital-trabajo el lenguaje en el cual se articula la práctica social. Estas relaciones no se ordenan, sus efectos no se desarrollan sino en función de *condiciones* que no podríamos poner en el registro de lo real; por el contrario, lo que es llamado tal se abre a los hombres, se ordena, se vuelve legible, una vez colocadas las señales de una nueva experiencia de la ley, del poder y del saber, una vez inaugurado un modo de discurso en el cual ciertas oposiciones, ciertas prácticas de hecho *se revelan,* es decir se envían las unas a las otras, pues contienen virtualmente un sentido universal que permite un intercambio reglamentado entre el actuar y el pensar.

En el origen del capitalismo, se observaba, según Marx, el progreso de los intercambios, la institución progresiva de un mercado; pero la práctica comercial tropezó a pesar de su extensión considerable y la madurez de sus técnicas, en otras formaciones sociales (por ejemplo en China), con límites que le impedían generalizarse. Y esos obstáculos surgían del sistema simbólico, de una configuración de los significantes de la ley, del poder y del saber, que no permitían la dislocación de las relaciones sociales de dependencia personal. En el origen de la acumulación del capital se observaba igualmente la violencia desnuda de los dominantes, que arrancaban de manos de los campesinos sus medios de producción y los reducían al valor de una pura fuerza de trabajo. Pero lo que Marx denomina el pecado original del capitalismo designa también el de su teoría, pues la violencia que "paría" un nuevo modo de producción no era muda, era mantenida por una representación de la causa y del efecto, cuya articulación estaba privada de sentido en otras condiciones sociales, se inscribía en un discurso que podía encontrar, en el interior de sus límites, el criterio de su coherencia, y hacerse el pivote de una articulación de la ley y de lo real.

Ninguna descripción de los cambios que aparecen en la producción, el intercambio, la propiedad, puede hacernos comprender lo que se encuentra en juego con la formación del Estado moderno. Allí donde el poder político se circunscribe al *interior* de la sociedad, como el órgano que le confiere su unidad, allí donde se supone que extrae su origen del lugar en que debe engendrarse bajo su acción, es la *escena* de lo social lo que aparece, es su institución lo que se representa sobre este escenario, son los sucesos que allí se presentan, en las relaciones que se anudan entre los individuos y los grupos donde se observa la trama de lo "real".

Que el poder se encuentre devuelto al interior de las fronteras del espacio-tiempo donde se articulan las relaciones sociales y desplazado de esta manera en relación con la ley, de la cual se hace representante, ello no significa que se convierta en poder de hecho. Si apareciera como tal,

serían abolidas las señales de la identidad social. Pero es cierto que está expuesto a esta amenaza desde que su figura está implicada en la institución de lo social; y no sólo en tanto aparece como engendrado en la sociedad, sino en tanto que aparece como fundador puesto que, de ahora en adelante, está privado de los signos de su propia fundación, separado del orden del mundo del cual extraía la seguridad de su función. Así, no se establece bajo el signo de la ley sino con la condición de siempre restablecerse, es decir, por el desarrollo de un *discurso* —en el cual la diferencia del uno y del otro, y la diferencia del decir y de la cosa dicha se hacen principio de identidad del sujeto social—; ese discurso es ambiguo en sí mismo y no puede fijarse como el producto del poder sin derrumbarse a su vez al rango del hecho, no pudiendo tampoco referirse a una garantía trascendental sin perder sus propiedades, ocupado pues en producir en su ejercicio su "verdad", ocupado pues en afirmar su *poder de discurso*, de manera que se encuentre negada su determinación de discurso del poder. Ahora bien, tal es esta ambigüedad que, simultáneamente, el poder se revela por vez primera ilocalizable y localizado. Ilocalizable en tanto que surgiendo en el cruce de dos movimientos que se reenvían el uno al otro, engendrándose de la sociedad que él engendra; pero localizado necesariamente, en tanto que proyectado en el campo de lo social.

La desintrincación del orden social y del orden del mundo va a la par con la desintrincación de lo político y de lo miticorreligioso; pero, por la misma necesidad, con la de lo político y con la de no-político *en* el orden social. La diferenciación de las prácticas económica, jurídica, pedagógica, científica, estética, etcétera —que se conjuntan no como prácticas de hecho (en los poros de la sociedad, siguiendo la metáfora marxista), sino como prácticas en las cuales se pone en juego la realidad de lo social como tal— no se esclarece sino en esas condiciones. Y simultáneamente, esta diferenciación es la de los discursos sociales, discursos "particulares", pero ocupados en reivindicar una verdad universal. La oscilación señalada entre discurso del poder y poder del discurso contiene la posibilidad de una separación entre poder y discurso. En otros términos, cada discurso particular hace la prueba de su poder, no sólo a distancia del poder político institucionalizado, sino en contradicción con la determinación del poder figurado en sí mismo, en tanto se articula a una práctica singular donde se inscribe la división social. Así, cada discurso tiende a desarrollarse en busca de su propio fundamento; en su mismo ejercicio se anuda una relación con el saber cuyo límite no es de hecho fijado, en el sentido de que falta un saber general sobre el orden del mundo y el orden social en conjunción con el poder de Estado. Que los diversos discursos se remitan los unos a los otros no significa de ninguna manera que se puedan condensar en uno solo, pues la verdad no es sólo que se instituyan contemporáneamente, en función de una misma experiencia; ellos participan de la institución de lo social y la descifran bajo el efecto de la desarticulación del poder y de la ley y de su propia diferenciación, refiriéndose cada uno a sí mismo al elaborar su diferencia.

De semejante proceso, no se trata de imputar la *causa* al *hecho* del Estado moderno. Si lo hiciéramos, seríamos víctimas de la ilusión que denunciamos en Marx, pues transferiríamos tan sólo a otro nivel el determinismo que él ha intentado observar en el de las relaciones de producción. Igualmente podríamos decir que las características del Estado moderno no se fijan sino en un sistema en el cual el saber hace la prueba de su diferenciación, donde el discurso hace en sí mismo la de la alteridad (en lugar de que la palabra se ordene bajo el polo exterior del Otro) —acontecimientos cuyas primicias han sido puestas por el humanismo de la época del Renacimiento—. Si llamamos sin embargo política la "forma" en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social, no es para privilegiar las relaciones de poder, entre otras, sino para hacer comprender que el poder no es "alguna cosa", empíricamente determinada, sino algo indisociable de su representación, y que la prueba que hacemos de él, simultáneamente prueba del saber, modo de articulación del discurso social, es constitutiva de la identidad social.

En esta perspectiva, la ruptura con Marx nos va a conducir hasta lo que es para él la última cuestión: la de la unidad futura del proceso de socialización *en lo real*. La cuestión de la unidad oblitera la de la identidad social, que no podría plantearse en lo real, pues implica su defección y señala la inserción de la práctica en el orden del lenguaje.

Ahora bien, la ideología exige una nueva interpretación, no bien rehusamos definirla con vista a un supuesto real. No podemos circunscribirla sino al reconocer la tentativa, que es propiedad de la sociedad moderna, de recubrir el enigma de su forma política, de anular los efectos de la división social y de la división temporal que allí se engendran, de restaurar lo "real". En este sentido, no es como un "reflejo" ni es desde la práctica que ella reflejaría, como la aprehendemos. Es su *labor lo que la devela*, labor en respuesta a la "institución", cuya finalidad es devolver la indeterminación de lo social a su determinación.

Su transformación nos hace leer mejor su formación, porque allí se revela la contradicción que en ella existe: no puede cumplirse sin perder su función, llegar al extremo de la afirmación de lo real, sin ser amenazada con aparecer en su exterioridad a la práctica y al discurso instituyente, de la cual surge para desmontar su escándalo. Al intentar presentar la lógica de la transformación de la ideología, el croquis, es verdad, sufre esta vez su carácter de esquema, más bien que de esbozo; no tanto por su falta de precisión, sino por la rigidez de su construcción. El papel que hacemos jugar a la contradicción nos expone a ser acusados de hegelianos. Que nos sea sin embargo permitido observar que ella no se refiere a la historia, al devenir del Espíritu, pues no hace sino poner en evidencia la génesis de las figuras sociales del disimulo. Ahora bien, de éste, los principios pueden descifrarse, pues no es en función de una misma tarea, bajo el signo de la repetición, como se hacen, en la prueba de lo histórico, los desplazamientos del discurso.

El problema de Marx

La empresa de Marx era completamente diferente a la de los marxistas contemporáneos. No tenía detrás de sí el sentido de la distinción de lo ideológico y de lo real, lo elaboraba. No se podría olvidar que la crítica de la filosofía alemana, y de entrada la de Hegel, ordena sus primeras interpretaciones de la estructura social y que, en *El capital* mismo, la crítica de las ilusiones de la economía burguesa, y después la de la fantasmagoría del mercado, fundan el descubrimiento de la unidad del trabajo social y del proceso de formación del valor. No podríamos tampoco, por familiarizados mucho con su método, subestimar la audacia de una tentativa que apuntaba a señalar en todos los modos de representación dominantes, y especialmente en los discursos filosóficos en los cuales se hallaba reivindicada una crítica radical de las ideas establecidas, los signos de una lógica de la simulación. No podríamos finalmente dejar de observar que la distinción de lo real y de la ideología se articula inmediatamente en su obra con la otra implícita del saber y de la ideología —y que esta última distinción prohíbe fijar los términos de la primera en el plano del conocimiento objetivo—. Es, en efecto, cuando desmonta, en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, los mecanismos del sistema filosófico, de su "locura", cuando Marx adquiere por vez primera la comprensión del fenómeno ideológico. Ahora bien, lo que él descubre no es sólo la tentativa de substituir con una génesis ideal del Estado su génesis real —un proceso de inversión de la realidad—, la transposición en el espacio de la teoría de determinaciones sociohistóricas contingentes, y la solución imaginaria de las contradicciones de hecho —un proceso de idealización—, es el movimiento del perfeccionamiento del saber que se envuelve sobre sí mismo, simulando la conquista de la totalidad, y se disimula el hecho de su engendramiento, se borra la distinción del pensamiento y del ser. En la ideología, debemos reconocer (y poco importa que el concepto no haya sido aún fijado, si el esquema de su constitución está descubierto), se efectúa una triple denegación: la de la división de clase, articulada con la de la división del trabajo social, la de la división temporal, la destrucción-producción de las formas de la relación social, finalmente la del saber y la práctica que este último refleja y a partir del cual se instituye como tal. Igualmente, cuando Marx analiza el Estado y la burocracia, y ya no la representación hegeliana del Estado y de la burocracia, y cuando, más tarde, olvidando la "locura" del sistema filosófico, no se preocupa ya sino de comprender la del sistema capitalista, es para poner en evidencia el mismo proceso. El discurso inscrito en la institución sostiene la ilusión de una esencia de la sociedad, conjura la doble amenaza que hacen pesar sobre el orden establecido el hecho de que está dividida y el hecho de que es histórica, y se impone como un discurso racional en sí, discurso cerrado que, ocultando las condiciones de su propio engendramiento, pretende revelar el de la realidad social empírica.

Nuestro propósito no es el de analizar el pensamiento de Marx. Quisiéramos o no, sería inmediatamente necesario aceptar que su distinción del saber y de la ideología lleva sólo en germen la crítica de cualquier discurso que pretendiera inclinarse sobre lo real en el desconocimiento de las condiciones que le aseguran su posición de exterioridad; sería necesario aceptar igualmente que él mismo cedió a la tentación de ocupar esa posición, invirtiendo en las ciencias positivas la certidumbre de la cual había desposeído a la filosofía. Pero importa reformular brevemente el problema de Marx, separarlo de los comentarios dogmáticos que lo han recubierto, para medir la exigencia teórica que él nos ha impuesto y también el límite que conviene franquear si queremos reanudar lazos con su interpretación en el examen de las sociedades contemporáneas.

Este problema está puesto en unos términos que impiden reducir la ideología al discurso de la burguesía y así pues no conservar sino su función demistificación, de justificación y de conservación al servicio de un interés de clase. Esta función, ciertamente, Marx la ha ampliado y subrayado especialmente en *La ideología alemana*, pero no es inteligible sino vinculando primero la ideología con su núcleo: la división social. Una sociedad no puede referirse a sí misma, da él a comprender, existir como sociedad humana, sino a condición de forjarse la representación de su unidad —unidad que, en la realidad, a la vez se atestigua en la relación de dependencia recíproca de los agentes sociales y se disimula en la separación de sus actividades—. Aun cuando la división social no esté fijada en la división universal de clases (la de la burguesía y la del proletariado), la existencia de "relaciones sociales limitadas" implica la proyección de una comunidad imaginaria, bajo cuyo manto las distinciones "reales" se determinan como "naturales", lo particular está disfrazado bajo las características de lo universal, lo histórico borrado bajo la intemporalidad de la esencia. La representación bajo la cual se sella la relación social marca en sí misma el lugar de un poder, puesto que la misma comunidad imaginaria reina sobre los individuos o los grupos separados y les impone las normas de su conducta; es en ese sentido como lo universal que se proyecta sobre los hombres inscribe al dominado en su condición y proporciona al dominante la seguridad de la suya. Falta decir que el punto de vista de la dominación de clase y el punto de vista de la "representación", por muy ligados que estén, no coinciden. Analizando el despotismo asiático, Marx observa que el príncipe encarna la comunidad imaginaria por encima de las comunidades rurales dispersas. El poder "real" —que se observa, en la práctica, en los símbolos del mando (control de un aparato burocrático), el de la coacción (reclutamiento de la mano de obra campesina para la guerra o para objetivos del Estado) y de la explotación (deducción de la plusvalía sobre la producción agrícola)— ese poder determinable empíricamente es tomado en una representación que es a la vez reflejo de la división social (la distancia absoluta del amo y del pueblo esclavo transpone simbólicamente la separación bruta de las comunidades rurales) y la recubre. Aunque es verdad que se trata de un caso extre-

mo, puesto que la burocracia no existe, como clase, sino por intermedio del déspota y, por otra parte, el discurso de éste (dios, semidiós o representante de la divinidad) tiende a confundirse con el discurso de lo universal. Ahora bien, más sugestivas aún son las indicaciones que nos entrega Marx en *La ideología alemana* sobre la formación de las clases. Hace aparecer una división entre los individuos, tal y como son determinados en una relación colectiva, en función de sus intereses comunes enfrente de un tercero, y esos mismos individuos definidos como miembros de una clase, recibiendo su identidad como "individuos medios", encontrándose relacionados con una "comunidad" que está separada del movimiento efectivo de la división del trabajo, que flota encima de los hombres y representa, al borrar al tercero, una esencia de lo social. La clase misma —a diferencia de la categoría económica en la cual está incrustada— se revela, en esta perspectiva, tomada en el proceso ideológico. El análisis de *El 18 Brumario* devela, por otra parte, que su formación como clase política dominante implica una negación de la diferencia temporal, el desconocimiento del presente, su disfraz bajo los rasgos del pasado romano que se revela como una condición necesaria para la acción revolucionaria de la burguesía.

La división social no está en la sociedad

Si es tal la vía que abre Marx, no hay duda sin embargo de que él no se haya dedicado también a amurallarla. No podía, en efecto, seguirla consecuentemente desde que, al mismo tiempo, pretendía fijar por la vía de las ciencias positivas la naturaleza de lo social, cediendo a la ficción de un desarrollo en sí dado al observador, y que razonaba en función de la grosera oposición de la *producción* y de la *representación*. Debemos ciertamente reconocer que el concepto de producción tiene en la obra de Marx una extensión considerable; los hombres, observa, no producen solamente los instrumentos necesarios a sus necesidades, y éstas satisfechas, no producen sólo nuevas necesidades; producen también sus relaciones sociales. El lenguaje, podemos considerarlo con todo derecho, forma parte también de la producción, puesto que Marx acepta que aparece con la necesidad del comercio entre los hombres, y que, en suma, imagina su desarrollo refiriéndolo al modelo de una comunicación de individuo a individuo o de grupo a grupo, que es un aspecto de la relación social. Sin embargo, el uso del concepto —por muy extendido que esté— no cesa de proporcionarle la garantía de una evolución natural de la humanidad. El hombre, es verdad, produce a la vez los instrumentos de su producción y su relación social, lo que da origen a su vez a una fuerza productiva, de tal manera que él es producido por lo mismo que produce; pero la idea de que la producción sea autoproducción no es ajena al mecanicismo. El es-

tado social se revela, en último análisis, como una combinación de términos cuya identidad, trátese de una necesidad, del instrumento, del signo lingüístico, del trabajo, de su agente individual o colectivo, no podría cuestionarse. En semejante perspectiva, el concepto de división del trabajo nos remite él mismo a un hecho bruto, un hecho de evolución, ciertamente, a los ojos de Marx, pero que se inscribe en un campo ya preparado bajo mano, de manera tal que proporcione la ilusión de que los elementos están naturalmente determinados. Nada es más significativo a este respecto que el esfuerzo de Marx en *La ideología alemana* para remontarse a los orígenes de la división del trabajo, y su afirmación de que no era otra cosa, primitivamente, que la división del trabajo en el acto sexual. Aquí se devela sin equívoco el positivismo de Marx. La tesis supone lo que precisamente escapa a la explicación: un reparto de los sexos tal, que los participantes se identifican naturalmente como diferentes, y por lo mismo elevarían a la reflexion naturalmente esta diferencia y se representarían como hombre y mujer. Que no se trata de un simple descarrío en la interpretación, no podemos dudarlo al observar que, en el mismo fragmento de *La ideología alemana*, cuando Marx enumera las tres condiciones fundamentales de la historia de la humanidad, la procreación es presentada como el acto de producción de la familia, de la doble relación hombre-mujer y padres-hijo. Al igual que la cópula se supone que proporciona el modelo primitivo de la cooperación y de la división social, la procreación supuestamente proporciona el engendramiento histórico de la humanidad. En los dos casos, lo que se encuentra negado es la articulación de la división —la de los sexos o la de las generaciones— con el "pensamiento" de la división, un "pensamiento" que no podría deducirse de ésta, puesto que ella está implicada en la definición de los términos. Lo que se encuentra negado es el orden de lo simbólico, la idea de un sistema de oposiciones en virtud del cual las figuras sociales son identificables y articulables las unas en relación con las otras, es la relación que sostiene la división de los agentes sociales con la representación; o digamos incluso que Marx rehúsa el reconocer que la división social es también originariamente la del proceso de socialización y del discurso que la nombra.

Hacer la crítica de Marx no conduce de ninguna manera a afirmar el primado de la representación y a recaer en la ilusión, que él denunciaba, de una lógica independiente de las ideas; ni aparta de la tarea de descubrir los mecanismos que tienden a asegurar la representación de una esencia imaginaria de la comunidad. Buscamos por el contrario concebirlas, pero sin ceder a la ficción naturalista. Ahora bien, la tentativa supone que dejamos de confundir la división social con el reparto empírico de los hombres en la operación de la producción. No podemos determinarla, como tampoco la división de sexos en un espacio objetivo que le preexistiría; no podemos referirla en términos positivos, en tanto que éstos surgen como tales en su propio movimiento. Es el espacio social el que se instituye, debemos pensar, con la división, y no se instituye sino en la me-

dida en que se aparece a sí mismo. Su diferenciación a través de las relaciones de parentesco o las relaciones de clase, a través de la relación del Estado y de la sociedad civil, es indisociable del desarrollo de un discurso a distancia de lo supuestamente real, discurso enunciador del orden del mundo. Imposible pues el ocupar una posición que permitiría abarcar la totalidad de las relaciones sociales y el juego de sus articulaciones; e imposible, por lo demás, abarcar la totalidad del desarrolo histórico; fijar a la división social un origen y un fin, puesto que ocultaríamos entonces nuestra propia inscripción en el registro del discurso que está puesto en juego en la división, ignorancia que nos conduciría a tomar por real en sí nuestra representación.

Lo que nos parece en el presente que marca el límite del pensamiento de Marx, es que trata el proceso de la representación como si se engendrara en las aventuras de la cooperación y de la división, como si esta realidad se determinara al nivel natural del trabajo. Así, no podía sino exponerse a confundir el orden de lo ideológico con el de lo simbólico, a reducir a la proyección de conflictos "reales" en lo imaginario el discurso mitológico, religioso, político, jurídico, etc., y finalmente a hacer descender los símbolos de la ley y del poder al plano empírico, a convertirlos en "productos" sociales.

Lo imaginario y la "sociedad histórica"

Pero aún debemos llevar más lejos la crítica. Decir que la institución de lo social es simultáneamente la aparición a sí mismo de lo social se presta a confusiones. Pues estamos de nuevo tentados a imaginar el surgimiento del discurso sobre lo social desde el del espacio social, y reconstituir así una versión, sólo que más sofisticada, del sociologismo. Para decir la verdad, el equívoco comienza desde que hablamos del "discurso sobre lo social", como si fuera posible procurarlo como tal, incluir en él el discurso enunciador del orden del mundo y también el discurso enunciador del orden del cuerpo, como si la cuestión de la división social —incluso liberada del empirismo— comprendiera en ella la de la división del hombre y del mundo y también la de la división de sexos y de generaciones; como si fuera posible, especialmente, reducir a la cuestión del origen tal y como está inscrita en la sociedad a través del mito o de la religión, la de la proveniencia del hombre y también la del nacimiento. Es una cuestión metasociológica y metapsicológica que dirige en cada época el discurso de los hombres. La desconocemos al quererla encerrar en ciertos límites; pero todavía con mayor gravedad, cuando olvidamos como consecuencia que el discurso sobre lo social no coincide consigo mismo en el espacio social en el cual se desarrolla y que, simultáneamente, él instituye; cuando nos olvidamos de que lo que él articula supone el hecho de su propia articula-

ción, o si se prefiere, que el trabajo de la división y de la institución es "más viejo" que el de la división y la institución sociales. El límite de Marx se muestra entonces con mayor profundidad en la tentativa de pensar lo social en las fronteras de lo social, la historia en las fronteras de la historia, el hombre a partir y en vista del hombre y de eludir así, no las relaciones del hombre con la "naturaleza" (pues no ha cesado de hablar de ella para asegurarse de una determinación objetiva del hombre en una óptica naturalista), sino la relación del hombre, de lo social, de la historia, con lo que por principio está fuera de sus alcances, a partir de lo cual se efectúa su engendramiento y que permanece implicado en él.

Ahora bien, es al tomar conciencia de este límite cuando somos incitados a reformular las condiciones de un análisis de la ideología. Nosotros no podríamos, lo hemos dicho, circunscribir esta última en vista de lo real, cuyas características serían dadas al conocimiento positivo, sin perder la noción de la operación de constitución de lo real e instalarnos en la posición ilusoria de sobrevolar el Ser. Por el contrario, podemos intentar comprender cómo el discurso dominante, en una época determinada, se arregla de manera de disimular el proceso de la división social, o lo que en el presente llamaríamos el proceso de engendramiento del espacio social —o aun lo *histórico*, para dar a entender que división social y temporalidad son dos aspectos de la misma institución—. Sin duda, es necesario admitir que semejante discurso, en tanto que está inscrito en la división, en su movimiento de descripción del espacio social, no puede ser sino opaco para sí mismo. Pero es una cosa totalmente diferente decir que lleva un saber cuyo principio le es ocultado y que se ordena bajo la exigencia del disimulo de las huellas de la división social, es decir, bajo la exigencia de la figuración de un orden que le aseguraría la determinación natural de su articulación, y con ella, la articulación de las relaciones sociales *aquí y ahora*. En tanto que instituyente, el discurso está privado del saoer de la institución; pero en tanto que está ocupado en conjurar la amenaza que hacen pesar sobre él los efectos en retorno de esta prueba, la manifestación de una separación entre el ser y el discurso, se hace activamente negador de la institución social; es el discurso del ocultamiento, en el cual las señales simbólicas son transformadas en determinaciones naturales, en el que el enunciado de la ley social, el enunciado de la ley del mundo, el enunciado de la ley del cuerpo sirven para ocultar el lazo impensable de la ley y de la enunciación, la dependencia de la ley frente a quien la profiere y la dependencia de la palabra frente a la ley.

Sin embargo, debemos inmediatamente tomar conciencia de las condiciones en las cuales es posible aprehender esta distinción. Ella supone en efecto que la institución del espacio social se haya vuelto sensible ante sí misma, de tal manera que el discurso instituyente no pueda borrar sus huellas bajo la operación de lo imaginario; o, en otros términos, supone que la división social y la historicidad hayan llegado a cuestionarla en tal forma que la obra de ocultamiento se mantenga sometida a sus efectos, que deje aparecer en sus fracasos, en la tentativa continua de corregirlos,

a través de sus discordancias, lo que en el presente tenemos derecho a llamar lo *real*, para señalar que se trata de aquello mismo que denuncia la imposibilidad del encubrimiento. En ese sentido, la interrogación de la ideología nos confronta con la determinación de un tipo de sociedad en el cual se observa un régimen específico de lo imaginario.

Aunque Marx, como acabamos de observarlo, haya sido tentado por la posibilidad de convertir la división social en división empírica de las clases y cedido a la ilusión de un determinismo que dirigiría el encadenamiento de los modos de producción, es a él también a quien debemos la idea de esta modificación del régimen de lo imaginario. Lo que él entrevé, en efecto, al oponer el modo de produccion capitalista a todos los modos de producción anteriores, es la singularidad de un modo de institución de lo social en el cual los efectos de la división y de la historicidad no pueden ser ya neutralizados bajo el signo de la representaciaón. Buscando definir el despotismo asiático, al cual ya hicimos alusión, sacude en efecto su construcción, puesto que afirma que esta formación social tiende a reproducirse tal cual, independientemente de todos los acontecimientos, guerras, migraciones, cambios de dinastía; que la organización económica y social está como petrificada por el hecho de la separación absoluta de la comunidad imaginaria y de las comunidades rurales. Al hacerlo, nos conduce primeramente a volver a cuestionar las funciones respectivas de la producción y de la representación, dando a suponer que la primera está subordinada a la segunda. Aunque se obstine en presentar al despotismo como una formación imaginaria que viene a prenderse sobre la realidad de la división del trabajo, no puede evitar reconocerle simultáneamente una eficacia simbólica (de la cual da testimonio la misma denominación del modo de producción en términos no económicos); pero, sobre todo, esclarece sobre un caso extremo un rasgo distintivo de todas las formaciones precapitalistas. La afirmación de que su modo de producción —a pesar de todas las diferencias históricas— sigue siendo esencialmente conservador, que la división del trabajo y las relaciones sociales tienden siempre a cristalizarse y a resistir a los factores del cambio no es, de hecho, inteligible sino reconociendo la plena eficacia del dispositivo simbólico que, aprovechando la separación en dos lugares —el de la ley, del discurso sobre lo social, del poder conductor y garante de este discurso y el de las relaciones sociales efectivas—, hace posible la inscripción del orden establecido entre los grupos y los agentes sociales en el orden del mundo y desactiva así los efectos de la división social. Dispositivo cuya naturaleza singular está en asegurar las condiciones del ocultamiento sin que pueda surgir la cuestión de una oposición entre lo imaginario y lo real. Lo real, en efecto, no se revela ahora determinable sino en tanto que está ya supuestamente determinado, en virtud de una palabra, que mítica o religiosa, da testimonio de un saber cuyo fundamento no puede ser puesto en juego por el movimiento efectivo del conocimiento, la invención técnica, la interpretación de lo *visible*. El discurso es instituyente, ordena la posibilidad de una articulación de lo social; pero él fija como

"naturales" las oposiciones, y por lo mismo el estatuto del dominante y del dominado en las relaciones de parentesco y en las relaciones de clase, en razón misma del disimulo de la división social bajo la representación de una división masivamente afirmada, de otro mundo, de un invisible materializado. Operación de la cual no podemos aprehender el alcance si no comprendemos que en un sentido perfecciona una posibilidad inscrita en la institución de lo social, haciendo aparecer que esta institución no es en sí misma un hecho social, que la cuestión del espacio social es de entrada cuestión de su límite o su afuera (como la del cuerpo es cuestión de su origen y de su muerte), que el discurso no es sólo el producto de los hombres, sino que éstos son hablados en él. De seguro, transgredimos de nuevo las fronteras del marxismo, al rechazar la idea de que mitos y religiones son simples ficciones humanas, pero para intentar imaginar en su estela un modelo en el cual el dispositivo simbólico es tal que la disimulación de la división social coincide con el poder efectivo de frenar sus efectos, y el disimulo de lo histórico con el poder efectivo de obstruir la vía del cambio o de contener su impulso.

Si nos arriesgamos a concebir la génesis de los diferentes tipos de formación social, deberíamos aportar amplias correcciones a estas proposiciones. Son tan considerables las diferencias entre las estructuras de una sociedad "salvaje", el despotismo asiático, la ciudad-Estado del mundo antiguo y el feudalismo europeo, que puede parecer arbitrario tratarlas como variantes de un solo modelo. En la perspectiva en que nos colocamos, estamos especialmente obligados a descuidar una articulación esencial: la del poder y la del discurso sobre lo social, articulación que es la única sin embargo que puede volver legible el movimiento en el cual se disocia del polo de la ley el de la enunciación y donde se corre el riesgo de ver aparecer la contingencia del enunciado y su función de ocultamiento. Pero aunque deba reconocerse que allí donde el lugar del poder está "vacío" y donde las relaciones se ordenan en función de su neutralización —en algunas sociedades salvajes—, no hay ningún criterio que pueda señalar la distinción de lo imaginario y de lo real, mientras que allí donde el poder está referido a la acción de los hombres y desfasado en relación a la ley, la posibilidad de esta distinción se encuentra ya abierta, se revela que en todos los casos el origen del discurso sobre el orden del mundo, el orden social, es concebido desde un lugar-*otro.*

Ese modelo, Marx mismo no llega a pensarlo (cualquiera que sea su pretensión de hacer una teoría de la evolución de la humanidad) sino a partir de su análisis del modo de producción capitalista. Es al descubrir en efecto que éste es esencialmente "revolucionario", es decir, que no está expuesto a accidentes, sino que es generador, él mismo, de acontecimientos que modifican sin cesar las relaciones establecidas, cuando se ve conducido a hacer una oposición general entre dos tipos de formación social.

Recordemos brevemente que a los ojos de Marx dos rasgos caracterizan a la sociedad moderna: por una parte, la unificación del campo social bajo el efecto de la generalizaciáon del intercambio y de la reducción de todos

los trabajos concretos al trabajo abstracto, y por otra parte, la escisión del capital y del trabajo, la concentración de los medios de producción y la formación de una masa siempre creciente de agentes sociales reducidos a la sola disposición de su fuerza de trabajo. Ninguna duda de que esas dos características estén indisolublemente ligadas: la sociedad tiende a referirse a sí misma en todas su partes o, en el lenguaje de los escritos de juventud, la "dependencia recíproca" de todos los agentes sociales tiende a realizarse en la medida en que se opera por primera vez una separación entre dos polos antagonistas cuya relación pone en juego la identidad del todo. El espacio social tiende así a aparecerse en sus propios límites —y no con referencia a un lugar ajeno desde el cual sería visible—, desde que todas las divisiones se subordinan a una división general, que los lazos por la sangre y por el territorio y con mayor generalidad los lazos de dependencia personal están disueltos, y que cada uno de los dos términos de la división, por la negación de su contradictorio, remite a la unidad de lo social. Operaciones, ciertamente, que no son simétricas, pues si la masa de los trabajadores realiza la negación al dar forma al Productor colectivo —el cual no se reconoce sino en la abolición de la división—, el capital, por su parte, encarnación del poder social, no se realiza sino profundizando la división y dando forma a una clase destinada al fantasma de ser clase universal como clase *particular*. En ese proceso se inscribe el origen de la ideología, como tentativa de representación de lo universal desde el punto de vista particular de la clase dominante. La singularidad de esta tentativa es que se enraiza en la división social, de la cual, de alguna manera, ha surgido directamente: no es, lo hemos ya dicho, en los términos de la psicología colectiva como ella se puede interpretar; sino como señal de una lógica inscrita en la institución de lo social, desde que la división no encuentra más su expresión en la del mundo de la producción y del mundo de la representación, sino que se representa en el interior del propio mundo de la producción, es decir, se enmascara bajo la imagen de una racionalidad inmanente de lo real. En este sentido, singularidad de la tentativa, consiste también en que contemporiza con el movimiento que libera al capital de todos los límites que imponen las relaciones sociales limitadas y que invierte en él, como sistema socializado de explotación, un poder sin límites de objetivización y de racionalización de la producción. El proceso ideológico no es sólo diferente del proceso religioso porque tiende a desarrollarse en los límites del espacio social, sino porque, al hacerlo, tiene sus vínculos con el conocimiento "científico", un conocimiento que pretende el autodesciframiento de lo real. Pero, por otra parte, se distingue de él, de manera no menos radical, por el hecho de que está sometido a los efectos del trastorno social incesante que engendra el capitalismo, en el cual las instituciones, las mentalidades, los comportamientos colectivos se modifican, los centros de poder se desplazan, las capas burguesas, que extraen su ingreso y su poder de fuentes diferentes, entran en oposición; por el hecho pues de que debe perfeccionar su obra de ocultamiento de la división, modificando sus propios enunciados o apelando al recurso simultáneo de una multiplicidad de representaciones que ven-

gan a colmar las brechas que abre el cambio en la "racionalidad de lo real". En esto se devela la relación singular que sostiene la ideología con la "sociedad histórica". Lo imaginario ya no se inscribe en el dispositivo simbólico que tiende a fijar la institución de lo social, refiriendo el detalle de la organización social a un discurso que se encuentra escindido; es, en la medida misma en que surge la cuestión del engendramiento de lo social desde su propio lugar —el dominio de este origen, los medios de negarlo y de contenerlo evadiéndose— como adviene un nuevo tipo de discurso, ocupado en desarmar las oposiciones y las rupturas en el doble registro del espacio y del tiempo. En otros términos, la ideología es el encadenamiento de las representaciones que tienen por función restablecer la dimensión de la sociedad "sin historia", en el propio seno de la sociedad histórica. Una vez más todavía, aprovechemos el lenguaje de Marx: la idea de la "conservación" ejerce una función estratégica en su interpretación; en todas las formaciones precapitalistas es el modo de producción lo que es conservador; en el capitalismo, es la ideología la que es conservadora y tiene a su cargo la función de velar la revolución que está presente en el modo de producción. No hay duda de que haya tenido la intuición de que lo imaginario en este último caso se segrega en la institución de lo social, en razón de la misma prueba que acaba de ser hecha de la descomposición de todo sistema simbólico susceptible de controlar a esta institución. Marx puede, como Feuerbach, continuar haciendo de la religión una expresión típica de la ideología; pero al mostrar que la religión se ha transformado en relación social, entrevé lo que hay de específico en la ideología: el reconocimiento tácito de la historicidad y de la división e incluso de la implicación de la representación en aquello que representa. Entrevé que el proceso de lo imaginario va a la par en las sociedades modernas con una experiencia sin precedente de lo "real" como tal. Es al apuntar a esta distinción de lo real y de lo imaginario, cuando adquiere la posibilidad de trasladarla a unas formaciones sociales en el interior de las cuales sería ilegible. Pero ese poder se alimenta de la ilusión, que está en el corazón de la sociedad moderna, de que la institución de lo social puede dar razón de sí misma. Marx toma el principio de la ideología como modo específico de lo imaginario, pero no deja de suponer que se reduce a la disimulación de *alguna cosa*: la división de clase, la división del capital y del trabajo, la del Estado y la sociedad civil, la del presente histórico y sus tareas —sin llegar nunca a pensar que si ella asegura efectivamente la disimulación, está ordenada y sostenida por un principio de ocultamiento, que ha substituido a aquel que dirige el dispositivo simbólico de todas las formaciones precapitalistas—, no siendo la imposibilidad de un discurso sobre lo social que se engendra desde su propio lugar menos radical que un discurso que se engendra en un lugar aparte. Esta imposibilidad que, si la pensamos con mayor generalidad, es la que afronta cualquier discurso en las sociedades modernas, en el sentido de que están a la búsqueda de su propio fundamento, no podemos confundir su desconocimiento con la ideología. Igualmente tampoco decimos en el presente que el pensamiento de Marx se inscribe en la ideología, como tampo-

co lo diríamos de cualquier obra a la cual reconozcamos un poder de instauración en los tiempos modernos. Aún más, el discurso social y no sólo el que se inscribe en las obras del pensamiento, no puede ser tenido por ideológico, por el solo hecho de desarrollarse a prueba de esta imposibilidad. Igualmente, consideramos como una ficción la tesis que desacredita los principios del discurso democrático al reducirlo a los enunciados de la democracia burguesa, aunque en ésta observamos la tentativa imposible de fijar lo instituyente en lo instituido. Es bajo tales confusiones como se desarrolla actualmente la crítica de una fracción de la *intelligentsia*, que ve por todas partes los signos de la ideología, multiplica sus condenas contra el discurso político como tal, el discurso económico, jurídico o filosófico o pedagógico, sin ser capaz de medir lo que ha sido aquí y allá puesto en juego y que lo es todavía, cada vez que se efectuó o se efectúa, desde el saber instituido, la tentativa de poner el pensamiento en contacto con lo instituyente. Semejante tentativa, en razón misma de la incapacidad en que está de llegar a algo, hace del discurso el lugar de un trabajo cuyo efecto es mantener abierto, a pesar de todas las tesis afirmadas, el interrogante que está en el principio. Y, en ese sentido —la paradoja es sólo aparente—, ese modo de discurso da testimonio también, en el movimiento mismo que lo condena a una ceguera, de lo que está fuera de las conquistas del actuar y del saber, de una referencia al enigma de la institución. Si tuviéramos por ideología el discurso que afronta la imposibilidad de su autoengendramiento, ello significaría que convertiríamos esta imposibilidad en un hecho positivo, que creeríamos en la posibilidad de dominarla, que nos instalaríamos de nuevo en un punto ficticio de sobrevuelo de cualquier discurso para "ver" la división de la cual surge, a pesar de que el discurso no puede hacer la prueba sino en sí mismo. Decimos, lo que es muy diferente, que la ideología se ordena en razón de un principio de ocultamiento que no depende de su trabajo: ella marca un repliegue del discurso social sobre sí mismo, gracias al cual se encuentran eludidos todos los signos que son susceptibles de desmantelar la certidumbre del ser de lo social —signos de la creatividad histórica, de lo que no tiene nombre, de lo que se evade a la acción de un poder, de lo que se separa a través de las aventuras dispersas de la socialización—, signos de lo que vuelve a una sociedad, o a la humanidad como tal, extraña para ella misma.

Tal es el carácter del discurso ideológico, entrevisto ya por Marx, pero referido ilusoriamente a una realidad oculta (el estado de división del trabajo fijado por el de las fuerzas productivas); es un discurso segundo que sigue las líneas del discurso instituyente, el cual no se conoce, y, bajo su efecto, intenta simular un saber general sobre lo real como tal. Discurso pues que se desarrolla sobre el modo de la afirmación, de la determinación, de la generalización, de la reducción de las diferencias, de la exterioridad frente a su objeto —y en tanto que tal implicando siempre un punto de vista de poder—, que es portador de la garantía de un orden actual o virtual y tiende al anonimato para dar testimonio de una verdad impresa en las cosas. Ese discurso segundo no extrae nada de su propio fondo; y

es lo que justifica la observación de Marx de que la ideología no tiene historia. Pero juzgaríamos equivocadamente, en consecuencia, que está vinculado a un conjunto determinado de enunciados. Observemos desde ahora que su dependencia frente al discurso instituyente tiene varios efectos. En primer lugar, tiende a apoderarse de los signos de lo nuevo para inscribirlos en su trabajo de disimulo de la historia; de tal manera que la representación de lo "moderno" —volveremos sobre esto— es altamente eficaz para enmascarar la diferencia temporal. En segundo lugar, tiende a realizar su proyecto de homogeneización del campo, tomando a cargo, para desarmarlas, las cuestiones que surgiesen en función de la diferenciación del espacio social y de los conflictos de clase y de grupo. Es así como la delimitación de una práctica de la política, de la cual no tenemos ningún derecho de decir que es, como tal, ideológica, suscita un discurso particular que elabora activamente la imagen de una esencia de la política (poco importa que eso sea para afirmar su racionalidad o irracionalidad última). Operación que se repite a partir de la delimitación de una práctica jurídica, estética, pedagógica, y cuya eficacia se observa en que los mismos esquemas gobiernan en cada discurso, que cada uno apunta en dirección a los otros y constituye un eslabón del discurso general sobre lo social. Pero es así igualmente cómo unas capas diferentes acaban por hablar, cada una en función de las condiciones en que está colocada y de sus aspiraciones particulares, un lenguaje al servicio de la "racionalidad" y de lo "real", de la disimulación de cualquier fractura del tiempo y del espacio, cuyo efecto es asegurar la complementariedad de las representaciones de una época. En tercer lugar, la tentativa de llenar las lagunas del discurso general, siempre sometido a la prueba del imposible dominio de lo instituyente, impone el recurrir en forma sucesiva a esquemas de explicación inconexos, lógicamente inconciliables, cuando incluso, evidentemente, un modelo predomina. No es solamente que agentes sociales diferentes se repartan la tarea del discurso ideológico; éste está destinado a desplazar sus referencias para alimentar su justificación — referencia por ejemplo del pasado y del porvenir, de la ética y de la racionalidad técnica, del individuo y de la comunidad—. Está condenado, en este sentido, a hacer fuego con cualquier madera, a acomodarse a versiones heteróclitas para conservar la eficacia de su respuesta general.

Sin embargo, estas observaciones no son suficientes. Incluso así corregida, la proposición de que la ideología no tiene historia corre el riesgo de inducir al error, pues ella enmascara la contradicción con la cual ésta choca y que ordena sus transformaciones. Y corre el riesgo de quitarnos la lógica de lo imaginario social en la sociedad histórica. El motor de los cambios ideológicos no podemos encontrarlo sólo en una historia "real", como lo pensaba Marx; es el fracaso del proceso de disimulo de la institución de lo social lo que determina, por una parte, la necesidad de su reorganización. Es porque la ideología no puede realizarse sin descubrirse, es decir, sin exponerse como un discurso, sin dejar de aparecer separada de éste frente a aquello de lo que él habla, por lo que ella implica un devenir

en el cual se refleja la imposibilidad de borrar sus huellas.

La ideología burguesa que los marxistas se obstinan en confundir con la ideología como tal —prisioneros como están de un esquema empirista que la refiere a un estado determinado de la división de clases— no constituye sino un momento. Y es al escrutar las señales de su fracaso cuando se esclarece la génesis de la ideología totalitaria. Como es también al descubrir los límites de ésta, cuando podemos adquirir alguna idea de los mecanismos que dirigen lo imaginario social en las sociedades occidentales contemporáneas, algo cuya eficacia supone a la vez la explotación y la neutralización de la tentativa totalitaria.

La ideología llamada "burguesa"

Todo lo que hemos dicho de las propiedades generales de la ideología se aplica a la ideología burguesa. Observamos, en su apogeo, en el siglo XIX, un discurso social en la exterioridad sobre lo social, un discurso dirigido por la ilusión de una lectura de lo real desde lo real, y que tiende a darse como un discurso anónimo, en el cual el universo habla de sí mismo. Ese discurso, cualquiera que sea el apoyo que encuentre, en ciertas épocas y por ciertas capas de la clase dominante, en la religión, está sometido al ideal del conocimiento positivo y vive de recusar expresa o implícitamente la referencia a un lugar ajeno donde se recogería el saber del orden social y del orden del mundo. Pero lo que no se nos debe escapar, es la singularidad del dispositivo gracias al cual el discurso ideológico intenta cumplir su función. Este se ordena, en efecto, a la sombra de una ruptura entre las *ideas* y lo supuestamente *real*. La exterioridad del lugar ajeno, ligado al saber religioso o mítico, está borrada, pero el discurso no se refiere a él mismo sino por el sesgo de la trascendencia de las ideas. Que se trate de la Humanidad, del Progreso, de la Naturaleza, de la Vida —o de los principios clave de la democracia burguesa inscritos en el frontón de la República— o de la Ciencia y del Arte —pero igualmente de la Propiedad, de la Familia, del Orden, de la Sociedad, de la Patria—, que se trate de la versión conservadora o progresista del discurso burgués o de la versión socialista o anarquista del discurso antiburgués, el texto de la ideología se escribe en mayúsculas. Lleva las señales constantes de una verdad que consolida el origen de los hechos, los encierra en una representación y dirige la argumentación. Bajo el efecto de la trascendencia de la idea, se encuentra afirmada o presumida la determinación de un orden de las apariencias; o, de una manera general, la posibilidad está ofrecida de una objetivización de lo social, cualquiera que sea el punto de vista adoptado.

Pero no podríamos insistir demasiado sobre el doble carácter de la idea que es representación y norma; sobre el doble carácter de la argumentación que da testimonio de una verdad inscrita en lo real y de las condiciones de un actuar conforme a la naturaleza de las cosas. Además,

una articulación esencial del discurso ideológico se señala en la función expresamente reconocida de la regla. Todavía de nuevo, es del conservadurismo al anarquismo que se conserva el mismo modelo: un cuerpo de prescripciones es erigido y su aplicación es condición del saber y del actuar. Y es desde el discurso político o económico hasta el discurso pedagógico, en donde se verifica el poder de la regla que, por todas partes y de cualquier manera que sea interpretada proporciona la seguridad de lo real y de lo inteligible. El discurso sobre lo social, en ese sentido, no puede sostener su posición de exterioridad frente a su objeto sino dando forma al garante de la regla que da testimonio, con su existencia, de la encarnación de la idea en la relación social. La posición del garante es en sí misma explícita. Se inscribe en la representación; es toda una imaginería la que se desarrolla, donde aparecen los rasgos del burgués, del patrón, del ministro, del padre de familia, del pedagogo, del militante, etc. Sin duda en un extremo del discurso ideológico, la autoridad tiende a ser recubierta bajo el poder de la idea, pero es verdad, entonces, que ese poder se vuelve exhorbitante, que la ciencia es reivindicada bajo su signo con un vigor decuplicado, y que son a veces absorbidas en ella las determinaciones particulares de los agentes sociales, la forma del hombre como hombre universal que llega a sostener eficazmente, en el socialismo y el anarquismo, la verdad de la regla.

Ahora bien, señalémoslo, la representación de la idea, la del encadenamiento inteligible de los hechos, la de la regla, la del amo que posee el principio de la acción y del saber, supone un tipo singular de discurso, consagrado a exhibirse como tal. El discurso sobre lo social se afirma como discurso; está significativamente modelado sobre la pedagogía. Y esta característica esclarece la distancia que, ella tambiém, es representada entre quien habla, cualquiera que sea el lugar donde se coloque, y el *otro*. No queremos decir que el discurso emane de un agente o de una serie de agentes que no serían sino representantes de la clase dominante. En tanto que se da como un discurso sobre lo social, extrayéndose de lo social, el discurso ideológico se desarrolla bajo el signo de lo impersonal, transporta un saber que se supone que surge del orden de las cosas. Pero le es esencial volver visible la distinción, en todos los niveles, del sujeto que se erige por su articulación con la regla, que se enuncia a sí mismo al enunciarla, y del *otro*, que no tiene dignidad de sujeto, por no tener acceso a la regla. La representación de la regla va a la par con la de la naturaleza; y esta oposición saca partido de una serie de términos manifiestos; por ejemplo, "el obrero" es representado enfrente del burgués, el inculto enfrente del hombre cultivado, el salvaje enfrente del civilizado, el loco enfrente del hombre normal, el niño enfrente del adulto; es, a través de todas las substituciones, un ser natural cuya imagen sostiene la afirmación de la sociedad como la de un mundo por encima de la naturaleza. Tal es el artificio por el cual la división social es disimulada: la posición de señales que permiten fijar la diferencia de lo social y de lo subsocial, del orden y del desorden, del "mundo" y de los bajos fondos (diferencia

que no tiene estatuto en el "precapitalismo", pues es desde otro lugar, desde un orden que lo excede, que es concebido lo social) de tal manera que se encuentra identificado y dominado lo que la realidad sustrae al discurso. Así, éste puede recubrir la cuestión de su origen, o lo que es lo mismo, la de la institución de lo social, disponiendo las fronteras de lo que es extraño a cualquier origen, más acá de la institución, una confusa vegetación de hechos irracionales, de los cuales es preciso detener el crecimiento. Ciertamente, es necesario de nuevo decirlo, esta representación es rechazada en el discurso antiburgués, pero éste comparte e incluso profundiza la intención pedagógica; tiende a encerrarse en un contradiscurso, que fija la imagen de la irracionalidad del presente y reduce *lo otro* a la figura maléfica del dominante —no menos obsesionado, como está, por la ficción de una transparencia de derecho de la sociedad a sí misma.

Lo que hace la fuerza de la ideología en el modelo que esbozamos a grandes rasgos, es, ya lo habíamos sugerido al evocar los análisis de Marx, el hecho de que los discursos de los cuales señalamos la homología, permanecen desunidos. La ideología, repitámoslo, sigue las líneas de la institución de lo social; si proporciona una "respuesta" general, ésta no se recoge en un solo lugar. Se multiplica, en función de una diferenciación de la cual Marx vanamente ha imputado el principio a la división del trabajo —mientras que esta última no podría ser considerada en sí misma como motor del cambio— y que podría más bien referirse a la separación del poder político y de la ley y, detrás, al movimiento de segregación de las instituciones y de los discursos sociales que las sustentan. Es así sobre el acontecimiento que constituye la delimitación del Estado, la de la empresa, la de la escuela, la del asilo, la de las instituciones modernas en general, sobre la huella de espacios determinados en los cuales se ordenan relaciones mensurables entre agentes definidos, como se proyecta un discurso ideológico. Es a partir de una articulación históricamente dada que él da forma, aquí y allá, a una necesidad de esencia. Sin duda, cada tentativa no es posible sino porque toma prestado de todas las otras. Hay un constante intercambio entre los procedimientos de legitimación y de disimulación actualizados aquí y allá. Pero resta decir que el "saber" no se concentra en un solo polo y que, en ese sentido, una separación es siempre y en todas partes preservada entre el poder y el discurso. La tarea de homogeneización y de unificación de lo social queda implícita. Y por esta misma razón, siempre está abierta la posibilidad de un desplazamiento e incluso de un cambio completo de los enunciados o, si se prefiere, de versiones contradictorias que aseguran, a pesar del conflicto, una identidad de referencia para los agentes sociales.

Sin embargo, las condiciones que dan la seguridad a la ideología burguesa de su eficacia, contienen también la posibilidad de su fracaso. Seguramente difundido, para dar cuenta de su descomposición, sería necesario salir de sus límites, interrogar a la historia, pero nosotros no nos proponemos sino poner en evidencia las contradicciones internas de la ideología, que la obligan a modificarse para continuar ejerciendo su función en la sociedad histórica.

La descomposición, si creyéramos en un argumento marxista vulgar-

mente difundido, resultaría de la contradicción fundamental del discurso ideológico y de la práctica *real*, que se volvería cada vez más sensible a los ojos de los dominados. La tesis es demasiado conocida para tener necesidad de ser resumida, y se sabe que ha encontrado un punto de apoyo privilegiado en la crítica leninista de la "democracia formal", de la cual las masas descubrirán poco a poco la mistificación, en la prueba de la opresión. Aunque debemos reconocerle cierta verdad, estamos en derecho de preguntarnos cómo llega a aparecer la realidad, si es suficiente referirse a la experiencia vivida por una clase para concebir la formación de un discurso social que minaría poco a poco el dominio de la ideología. Cuestión tanto más urgente, si consideramos que en las sociedades en las cuales la democracia formal se ha derrumbado, ésta cede su lugar, como debemos aceptarlo, no a una democracia *real*, sino al totalitarismo.

Más fecunda nos parece la interpretación marxista cuando pone el acento sobre las contradicciones internas del discurso ideológico. La necesidad en que se encuentra de enunciar proposiciones de valor universal y a la vez de proporcionar una representación del orden establecido que justifique la dominación de clase, tendría por efecto destruir su aparente racionalidad, le impediría llevar a término su afirmación, de manera que suscitaría la crítica en su propio ejercicio sobre cada uno de sus registros, tendría un contradiscurso. Marx, recordemos, sugiere en *El 18 Brumario* que el discurso burgués obedece, a su manera, a la división del trabajo. La *intelligentsia* se especializa en el culto de verdades abstractas, sostiene la ficción de una esencia de la humanidad que no tolera la imagen de intereses particulares, habla la lengua de la poesía, mientras que los representantes políticos de la burguesía hablan en prosa. Si lo creemos, desde que el orden está amenazado, estos últimos son los únicos que ocupan la escena. Aunque él ve en ellos a los portavoces realistas de la clase dominante, no es exceder los límites de su análisis inscribir su discurso en la ideología. Al tomar medidas que expresan sin ningún equívoco la defensa de los intereses de clase, emplean todavía un lenguaje que pretende dar razón de los hechos, enunciar la ley de lo real y la realidad de la ley. El concepto de propiedad, o el del Estado o el del trabajo, o el de la familia, no es menos ideológico que el de la *intelligentsia* humanista. Y por lo demás, si tal o cual concepto de la *intelligentsia* —como el de igualdad— se ve relegado en cierta coyuntura, porque puede dar pie a reivindicaciones revolucionarias, la prosa no podría romper del todo con la poesía; es siempre el discurso de la libertad el que viene a apuntalar el discurso sobre la propiedad, como es siempre el discurso sobre la justicia el que apuntala el del orden. De la misma manera podríamos, sin dedicarnos a los conflictos que desgarran a los agentes del discurso ideológico, tratar a éste en su generalidad para analizar sus oposiciones y demostrar que no hay una sola idea que pueda ser formulada, un solo argumento desarrollado a su servicio, cuya afirmación no exija una idea, un argumento que lo contradiga. El discurso recubre representaciones que no pueden unirse, vive de una "mezcla horrible" de la imagen de un individuo incondicionado agregada a la de una sociedad incondicionada, de la alianza

de un pensamiento artificioso y mecanicista y de un pensamiento substancialista y organicista; y como a él le es esencial explicitarse como discurso sobre lo social, como no deja de nombrar a las cosas, crea sin saberlo, por el efecto de sus discordancias internas, la separación de lo social y del discurso.

Pero precisamente, si queremos tomar toda la medida de la contradicción, sin olvidar que ésta se enraiza en el proyecto imposible de un discurso que pretende representar la transparencia de lo social, y ser, en tanto que discurso social, discurso sobre lo social, lo que es necesario escrutar es esta propiedad singular de la ideología burguesa de realizarse por procedimientos tales que la enunciación sea casi sensible por sí misma, el enunciado casi consolidado, la figura de un enunciador casi visible, mientras que, simultáneamente, todo está supuestamente borrado en la casi aparición de lo social en sí. Pues en ella misma, la contradicción interna no arruina el discurso; como lo hemos señalado, ella le da también su fuerza, prepara una articulación entre términos opuestos, asegura la posibilidad de decir todo, o, para usar el vocabulario contemporáneo, de "recuperar" todo, hasta lo más subversivo. Por el contrario, la ideología está minada por su exigencia de producir ideas, las cuales se exhiben y se presentan como trascendentes en relación con la realidad, desde el momento mismo en el cual ellas son las que la determinan, o no parecen sino expresarla. Nada más interesante que esta operación: la idea de la propiedad, o de la familia, se rebaja en el hecho de la propiedad o de la familia. No es que este hecho sea mudo; no hay una institución que no se ordene en una actividad de lenguaje. Pero tenemos enfrente un lenguaje a la segunda potencia, que establece distancia en relación al primero e intenta conjurar el riesgo que lo habita, por el hecho de que en éste la palabra circula, diferencia y al mismo tiempo relaciona a los agentes, y no se cierra sino en virtud de un movimiento en el cual se encuentran puestas en juego la posibilidad y los límites del intercambio —una aventura cuyas condiciones y efectos escapan a la institución—. La idea de la familia encierra el hecho de la institución e implica la creencia de que, desde su centro, sus condiciones de posibilidad y sus límites son concebibles. Ahora bien, bajo el efecto de la representación, surge la cuestión de la familia. No surge del simple hecho de que existe una red de parentesco determinada; ésta supone, como lo observa correctamente Lévi-Strauss, palabra, conocimiento, a veces una reflexión muy elaborada sobre sus principios de organización, pero no una *vista* sobre la institución que la circunscriba como tal, en el interior del campo social, a distancia de las otras. La diferenciación de funciones, roles, la jerarquía de los derechos, no suponen de ninguna manera que haya una *vista* sobre el padre, la madre, el niño, o como lo sugeríamos, una duplicación de la representación, gracias a la cual surge una esencia; o lo que viene a ser lo mismo, un imaginario de la relación social.

Sería sin duda un lugar común decir que la idea de la familia se forma a prueba de la contingencia, que se ha vuelto casi sensible, de la institución; sin embargo, es ya menos banal señalar que esta contingencia no está abolida, sino desplazada bajo el efecto de la idea, que ésta, que tiene por función la de recubrir, está aquí inmediatamente marcada; y que, finalmente, lo que se encuentra en continuo sacudimiento es un movimiento sin límites precisos de un encadenamiento de ideas, para borrar el efecto de la contingencia del enunciado. Trabajo de la argumentación, de la justificación del cual yemos ya observado que en sí mismo está representado en la ideología, que ofrece la imagen de una racionalidad extraída de lo real (poco importa, es necesario precisarlo, si se ejerce para concluir en la irracionalidad de la naturaleza humana); trabajo que no conoce otro escollo que su repentina abolición en el retorno al enunciado bruto de la idea, es decir, a la afirmación de que la institución es sagrada: la familia, la célula social, el fundamento de la sociedad. La idea se consuma entonces como pura trascendencia; y sabemos que esta consumación responde a una virtualidad del discurso ideológico, allí donde se ejerza. Este tiende a retirarse hacia un punto de certidumbre, en el que se anula la necesidad de hablar. Es hechizado por la tautología. El vocablo "familia", el vocablo "propiedad" y el vocablo "sociedad", pero también el vocablo "libertad", el vocablo "igualdad", el vocablo "progreso" o el vocablo "ciencia" resumen un saber que no requiere justificación. Pero el punto de certidumbre es insostenible, la trascendencia de la idea vana, pues lo que se busca, pero no puede ser alcanzado, es un más allá de lo social, es una certidumbre de lo social como tal, es un punto de referencia en cuya pérdida está precisamente el origen de la ideología. Referencia pues que no se acomoda al enunciado de ideas, en función del cual no podría desarrollarse un discurso sobre lo social, apuntado como espacio determinado. La idea pues no podría replegarse sobre sí misma sin que reaparezca la exigencia de producir su fundamento apoderándose de los referentes que la atestiguan en el supuesto real. Y esta operación implica, anotémoslo, el reconocimiento de la diferencia de lo que es y de lo que se dice; en este sentido pues, el discurso se sabe como discurso y se complace en representarse como tal. Pues, al hacerlo, sostienen la ficción de un dominio de su origen y de su propio espacio. Es, paradójicamente, la ostentación del verbo lo que permite disimular el enigma de su engendramiento, o lo que hemos llamado la cuestión de la división social. Pero no menos llamativa es la consecuencia de ese fenómeno: si a la ostentación responde la fascinación, también es verdad que el discurso se expone, se encuentra bajo la amenaza de ser percibido como discurso de hecho.

Ahora bien, observamos una contradicción análoga en el estatuto conferido a la regla de la cual se supone que está apoyada por la autoridad. El universo social, es necesario recordarlo, es un universo de reglas; y no hay reglas que no impliquen, en ausencia incluso de aparatos de coerción destinados a hacerlas respetar, un saber de lo prohibido o de lo prescrito. Pero en la idelología, la representación de la regla se escinde de la opera-

ción efectiva de la regla. Seguramente, esta escisión se acompaña con profundas modificaciones en las relaciones que sostienen efectivamente los agentes sociales. Pero dejemos a un lado ese difícil problema para no considerar sino el fenómeno de la representación. Posiblemente se pueda observar mejor, como ya lo hemos sugerido, en el marco de la pedagogía y muy especialmente en el del aprendizaje de la lengua. Tal es, en efecto. la ficción dominante, que ésta puede ser dominada al ser conducida a los principios de su construcción, definidos por la gramática. La regla es así extraída de una experiencia de la lengua, circunscrita, vuelta plenamente visible y bajo el supuesto de que ordena las condiciones de posibilidad de esta experiencia. Lo que constituye el enigma de la lengua, que esté en el interior y en el exterior del sujeto hablante, que haya una articulación de él con los otros que señala su advenimiento en sí, y del cual no dispone, he aquí lo que está recubierto por la figura de un afuera de la lengua, en el cual ésta se engendraría. Sabemos que en su primer estadio la ficción es llevada a su colmo, cuando la enseñanza jesuita impone la prohibición del uso de la lengua materna en la escuela, y fija e impone un latín artificial para montar un dispositivo susceptible de persuadir de que el hablar se engendra desde la regla. Aun cuando esta ficción no pueda resistir las exigencias de la socialización del niño en la sociedad histórica, ella esclarece la lógica entera de una representación de la pedagogía que pretenderá dominar la diferencia indomable de la institución de conocimientos y del saber de la institución. Ahora bien, de nuevo descubrimos la ambigüedad de la representación, desde la ocasión en que la regla es enunciada. Pues su propia exhibición mina el poder que se arroga de introducirse a la práctica. Ese poder exorbitante, es en efecto necesario que sea mostrado y simultáneamente que no deba nada al movimiento que lo hace aparecer. Para ser fiel a su imagen, la regla debe substraerse de toda cuestión que tratara sobre su origen; así, es ella excesiva en relación a las operaciones que dirige. Su virtud está en conferir al sujeto un derecho a hablar, a saber, a detentar el dominio de su actuación; mientras que en su defecto, no sólo está privado de medios de expresión o de conocimiento, sino literalmente destituido, es decir arrojado fuera del circuito de la institución. Pero para ser fiel a su imagen la regla debe también probarse en su validez en el uso, está constantemente sometida a la demostración de su eficacia, y así, contradictoriamente figurada como convención. Sólo la autoridad del maestro permite recubrir la contradicción, pero él mismo es objeto de representación; imaginado como detentador del saber de la regla, permite ver sobre él mismo la contradicción. Por una parte, encarnando una autoridad que no tiene que dar razón de sí misma, o como se dice, de derecho divino y, por la otra, prodigando las señales de su competencia.

Ahora bien, la configuración que vuelve particularmente sensible a la enseñanza podremos observarla en todos los sectores del campo social. No es solamente la representación de la enseñanza, son las de la literatura, la pintura o la filosofía las que implican el mismo juego de contradic-

ciones. Repitamos, de paso, para que no se preste al equívoco tan divulgado en nuestros días (el cual se inscribe en una nueva figura de la ideología): la historicidad de la enseñanza, de la filosofía, de la literatura, de la pintura, no podríamos tomarla desde una *vista* que nos librara de las cuestiones puestas en juego en su institución; no hablamos más que de la representación que se aplica cada vez sobre ésta para intentar anular sus efectos y simular un dominio del proceso de socialización, gracias a la instancia de la regla y a la instancia del maestro. Pero no dudamos, por ello, de extender este análisis; no es sino hasta en el marco de la empresa de producción donde se necesario observar la disociación de la institución y de la representación, del discurso social implicado en la práctica y del discurso sobre lo social que pretende fijar sus principios exhibiendo la figura del dirigente, detentador, por una parte, de una autoridad de derecho divino y, por la otra, de la competencia, y exhibiendo la figura de las reglas, de un cuerpo de prescripción en el cual se enuncian un saber sin condiciones de la organización industrial, y las condiciones triviales de la productividad del trabajo humano.

El discurso ideológico que examinamos no tiene tope: lo que lo vuelve vulnerable es su tentativa de volver visible el lugar desde el cual sería concebible —a la vez pensable y engendrable— la relación social, la impotencia que tiene de fijarla sin dejar aparecer su contingencia, sin condenarse a resbalar de una posicón a otra, sin volver por ello sensible la inestabilidad de un orden que está hecho para elevarse a la dignidad de esencia. Al observarlo, posiblemente estaremos en mejor postura de comprender por qué ese discurso, en su proyecto de extraerse de lo social y de afirmarse como discurso, no puede sino dispersarse y por qué su tarea de generalización implícita del saber y de homogeneización implícita de la experiencia corre el riesgo de deshacerse ante la insoportable prueba de una ruina de la certidumbre, de una vacilación de las figuras del discurso y, en consecuencia, de una fragmentación del sujeto. Reivindicando su poder de discurso, no coincide jamás con el discurso del poder; manifiesta la posición de poder; sin embargo éste, ya sea poder del gobierno actual o virtual o uno de sus innumerables substitutos, lo representa, lo expone a la vista del otro, pero sin ordenarse, sin unificarse bajo el principio que condensaría en la misma afirmación, y que se referiría al mismo garante, la multiplicidad de los enunciados. Acabamos de observar que el discurso ideológico no tiene tope, por lo que se encuentra arreglado de tal manera que está marcado por la ausencia de un garante del origen. La respuesta a la cuestión del origen ordena su desarrollo, pero ella saca partido, se desplaza en sus límites, y es a ese precio cómo el poder opera en la eficacia de la referencia social.

El totalitarismo y la crisis de la ideología burguesa

Es el fenómeno del totalitarismo lo que nos permite descifrar los rasgos

específicos de la ideología burguesa. Pues en él se refleja su contradicción. Aunque pueda parecer, a algunos, escandaloso tratarlos como variantes de un mismo modelo, el fascismo y el nazismo, por una parte, y lo que, por otra parte, lleva el nombre de comunismo y no constituye en los hechos sino el discurso de una sociedad burocrática, hablamos de totalitarismo sin tomar en consideración las diferencias de los regímenes en otras instancias altamente significativas, porque nuestra única preocupación es la de esclarecer un aspecto general de la génesis de la ideología.

En el totalitarismo busca consumarse el proceso de ocultamiento de la institución de lo social. En el nazismo no se trata esencialmente de la resurrección de un sistema de valores recusado por la sociedad burguesa y que proviene del precapitalismo, aunque evidentemente hay una tentativa de renovar lazos con la representación de un orden comunitario, fundado sobre la relación con la tierra, los lazos de sangre y la dependencia personal —y aunque esta representación no haya dejado de sobrevivir en los márgenes de la ideología burguesa en todas las formas del conservadurismo—; con el comunismo, no se trata esencialmente de un esfuerzo para inscribir en lo real los valores universales de la sociedad burguesa, destruyendo la figura del interés particular en todos los registros de la actividad social, aunque con toda evidencia ese proyecto forme parte efectivamente de su empresa y se enraíce en la historia de las luchas revolucionarias del proletariado en el interior del mundo capitalista. La formación del totalitarismo no es ininteligible sino reconociendo la "respuesta" aportada al problema de la división del discurso ideológico y del proceso de socialización de la sociedad, o de lo que llamaríamos voluntariamente la historicidad de los social. La ficción nace de un discurso social que formaría, implicado como está en la práctica, un saber general —el saber siempre sostenido por la ideología burguesa en una dimensión de exterioridad— y dispensaría allí donde se ejerce los signos de su unidad y por lo mismo de la homogeneidad del campo objetivo. Así se borran los límites de los sectores antes expresamente reconocidos, económico, político, jurídico, pedagógico, estético e incluso científico. La afirmación de la identidad de lo real en su aparición busca regresar sobre sí misma desde cualquier enunciado particular; ella alimenta la pasión de la tautología y, simultáneamente, es la búsqueda de una totalización en lo explícito que se substituye al trabajo de ocultamiento del discurso burgués, cuya propiedad singular era dejar la generalización en estado latente. Mientras que este último, observábamos, tiende a volver sensible su esencia de discurso y, en tanto que tal, queda desfasado en relación al poder, el discurso totalitario se desarrolla con la convicción de estar impreso en la realidad y de encarnar la virtualidad de un dominio continuo y general de sus articulaciones. Por ello es de extremo a extremo discurso político, pero negando el hecho particular de lo político, intentando consumar la disolución de lo político en el elemento de la generalidad pura de lo social.

Lo que niega, con mayor precisión, son todas las oposiciones que la ideología burguesa tomaba en cuenta en una representación hecha para

desmontar sus efectos y que hacía pesar una amenaza sobre los fundamentos de cada término exponiéndolo a la exigencia de dar razón de sí mismo. Antes que cualquier otra cosa, el discurso totalitario borra la oposición del Estado y de la sociedad civil; se dedica a convertir en manifiesta la presencia del Estado en toda la extensión del espacio social, es decir, a conducir a través de una serie de representantes el principio de poder que informa la diversidad de las actividades y las contiene en el modelo de un vasallaje común. Pero esta operación, de la cual no podemos perder de vista que él la realiza, no en los límites de un comentario que aprovecharía su distancia en relación con lo real para nombrarlo en su verdad, sino difundiéndose en los circuitos de la socialización, elaborando sistemas de signos, cuya función *representativa* no es ya más observable, tomando a los actores para inscribirlos en esos sistemas, de tal manera que el discuros habla (casi) a través de ellos y suprime (casi) el espacio, ciertamente indeterminado, pero siempre preservado en la ideología burguesa, entre la enunciación y el enunciado. El partido de masa es el órgano por excelencia del totalitarismo, gracias al cual se manifiesta la consubstancialidad del Estado y de la sociedad civil; él encarna en todas partes el principio de poder; propaga la norma general que proporciona la seguridad de una especie de reflexión de la sociedad sobre sí misma, y simultáneamente de su polarización hacia un objetivo, la liberan de la sorda amenaza de la inercia de lo instituido, volviendo patente su identidad bajo el imperio del activismo. Pero no podemos distinguir la práctica y la estructura del Partido, del discurso que él irradia (sino para mostrar a todos los niveles las contradicciones en las cuales se ejercita y que él disimula). Ese representante —como, por lo demás, todos aquellos que ejercen sobre un registro más particular la misma función, sindicatos, asociaciones de jóvenes, de mujeres, de intelectuales, etcétera— se ordena exactamente en la práctica en función de la exigencia de la representación; aparece en las relaciones que se establecen en su seno como la unidad de la cual se hace garante ante el conjunto de la sociedad; es en sí mismo un sistema de signos que permite informar una jerarquía, producir una ruptura entre el aparato y la base, los dirigentes y los ejecutantes, separar los sectores de actividad, en la simulación de una transparencia en sí de la institución, de una reciprocidad de decisiones, de una homogeneidad del cuerpo político.

El discurso ideológico, en ese sentido, tiende a convertirse en discurso del Partido —el discurso sobre el Partido no es sino una segregación de éste, aunque le sea absolutamente necesario y marque a la empresa un límite sobre el cual volveremos—. Nada que esclarezca mejor este fenómeno como la formación de un nuevo tipo de agente social, el militante, figura sobre la cual se observa la inscripción del sujeto en el discurso que él debe supuestamente hablar. El militante no está en el partido, como en un medio determinado de fronteras visibles; él es en sí mismo un representante; extrae de su fuente la posibilidad de librarse de los conflictos a los cuales lo expone su participación en instituciones diferentes

dirigidas por imperativos de socialización específicos, la posibilidad de encarnar en su persona la generalidad de lo social. En tanto que portador de la representación, el militante realiza su función reflejando constantemente lo que se ordena independientemente de él en el supuesto sistema de lo social. A la vez, se erige como detentador del poder y del saber; controla al obrero, al campesino, al ingeniero, al pedagogo, al escritor, enuncia la norma, concentra las virtudes del *activismo* y encuentra impresos en él el vocabulario y la sintaxis de su discurso de tal manera que se constituye él mismo en la operación de la ideología.

Ante la exigencia de recoger en sí, más allá de toda división, el discurso social, de soldar las imágenes esparcidas del hombre en la sociedad burguesa, de apoderarse de una llave que abre todas las puertas del edificio social y hace circular la mirada sobre todas las formas de la actividad económica, política, estética, de entrar en posesión de un saber general, de vincular todas esas experiencias hacia un mismo polo de verdad, se agrega la de borrarse frente al anonimato de la idea, de la argumentación, de la regla, de la autoridad suprema que están como soldadas la una contra la otra. Ahora bien, el tipo de militante no hace sino llevar a su expresión perfecta la tentativa de borrar la diferencia del individuo y de la sociedad, la de lo particular y la de lo general, la de lo privado y la de lo público. La imagen *princeps* es la del hombre sin determinación, que encuentra su definición como hombre fascista o como hombre comunista: un puro agente social, cuya pertenencia a una clase no proporciona sino una modalidad accidental de su inserción en la sociedad total, o se ve incluso expresamente recusado, en el puro rechazo de una escisión interna de esta sociedad. Nadie duda de que el totalitarismo "comunista" tenga éxito, a este respecto, explotando con la mayor eficacia los mecanismos de la ideología; pues no le es suficiente rechazar la determinación de clase, llega hasta a dar forma a las relaciones sociales en las cuales se vuelven cada vez menos descifrables los rasgos de la clase dominante, hasta disolver en la imagen de una jerarquía puramente funcional, en la cual cada miembro estaría cada vez más próximamente vinculado al punto central de la socialización, las líneas de separación entre dominante y dominado. Pero se trate del fascismo o del comunismo, vemos ejercerse una lógica de la identificación, cuyo impulso es la anulación de conflictos que se engendran en función de las oposiciones propias de la sociedad burguesa. Mientras que en ésta el poder de la representación se mantiene en un desplazamiento continuo de la "solución", de una referencia a la contradicción, gracias a un desfase de las instancias del discurso, en el totalitarismo encontramos una afirmación brutal de la identidad de la representación y de lo real, condensación de los términos de la contradicción en figuras que se reflejan las unas a las obras. Mientras que en la primera el discursos se ordena en función de compromisos constantes entre principios antagónicos, en el segundo busca su eficacia en una respuesta general que excluiría las huellas de la cuestión. Pero el éxito de éste sería ininteligible si no fuera capaz de volver manifiestas en el detalle de la vi-

da social las señales de la totalidad. El mecanismo de identificación juega, en efecto, en una sociedad moderna que ha hecho, en cada uno de sus registros de actividad, la prueba de la diferenciación, de la oposición a sí misma, del cambio; es necesario que sean tomados en cuenta no sólo los efectos de la división del trabajo, sino los de la segregación de los espacios socioculturales. Incluso la tentativa de borrar la oposición del Estado y de la sociedad civil y de volver sensible la indivisión de lo político y de lo no-político supone que aparezca en la forma de las relaciones sociales, aquí y ahora, la lógica de la norma, es decir, que se desenvuelva un sistema de articulaciones en virtud del cual el poder pueda *desmultiplicarse* sin correr el riesgo de dividirse.

Ahora bien, es al someter al imperativo de la organización todas las esferas de la sociedad cómo el discurso ideológico, fascista o comunista, se asegura el dominio de las oposiciones que se engendran de una parte y de la otra y en cada una de ellas, y cómo puede reducir su separación frente a su objeto. En efecto, la representación de la organización permite recubrir la diferencia del sujeto y de la ley, diferencia abierta en el propio movimiento de la institución que implica la imposibilidad de relacionar ésta, sea con una acción humana —se coloque el punto central en el individuo o en el grupo— sea con un principio tascendental. La organización, en un sentido, borra las huellas del sujeto social, cualquiera que sea la modalidad de su aparición; no borra la positividad de un sujeto empíricamente determinado, ya sea la clase dominante, la clase dominada o el individuo productor —pero oculta la cuestión del sujeto como tal, cuestión en la cual se encuentra siempre puesta en juego una relación de uno mismo con el otro, al mismo tiempo que una relación con la ley—. Vuelve así invisible el antagonismo general dominante-dominado, que ha llegado al seno de la sociedad burguesa en el marco de la producción, representando un sistema de operaciones que asignaría su definición a los agentes y a sus relaciones. Pero, simultáneamente, ese sistema aparece como pura construcción, como operación global, sosteniéndose por sí misma, y en ese sentido, como pura manifestación del logos humano, como pura manifestación de la socialización que se desenvuelve, de una institución en acto, no teniendo que vérselas sino consigo misma, polarizada hacia la totalidad. La representación de la organización tiende a perfeccionarse en el proceso mismo de la organización, porque ésta se ordena en la ficción de un saber de lo social manifiesto en la red de operaciones en la que el agente está inscrito.

Lo que muestra aquí nuevamente la dependencia de la ideología totalitaria en relación a la ideología burguesa, es que la primera se apodera de dos principios que quedan en la segunda yuxtapuestos, un artificialismo radical y un substancialismo radical, y los suelda en la afirmación de una sociedad que sería de parte a parte actuante, ocupada en asegurar su *funcionamiento* —fábrica humana, y en tanto que tal, encerrada en sí misma, en posesión de su fundamento—. Con toda evidencia, el totalitarismo extrae su fe en la organización en el capitalismo, pero mientras que se

veía contrariada por la exigencia de la representación de las diferencias del campo social, esta fe se derrama en respuesta a la amenaza de dislocación de ese campo y hace de la organización la esencia de lo social. Pero, todavía es necesario insistir sobre ello, la ideología nueva implica el objetivo de un *centro*, a partir del cual se organiza la vida social; centro que se traslada de un sector a otro de la sociedad civil, pero que, en el corazón del aparato de Estado, detenta poder y saber. El discurso de la organización, arreglado de tal manera que el saber anónimo ordene el pensamiento y la práctica de sus agentes, no se sostiene así sino con una referencia constante a la autoridad en la cual se concentra la decisión. Es con esta doble condición como la contradicción de la ideología burguesa es "superada" en el concepto de Estado total; la red de la organización hace manifiesto que nada se pierde en el movimiento de la socialización que implica la exteriorización de las prácticas y los discursos sociales; la identidad en sí del poder en la sustitución de las instancias dirigentes vuelve manifiesto el origen de la norma.

El fascismo y el comunismo, repitámoslo, forman parte de una interpretación metasociológica. Toda tentativa de analizarlos como unas formaciones sociohistóricas empíricas tropieza —por muy rica que sea la documentación— con un límite, pues ignora que es la cuestión del ser de lo social, de lo histórico como tal, lo que está puesto en juego en el totalitarismo. Este no es ni un accidente de recorrido en el desarrollo del capitalismo industrial ni una aberración de la cual la psicología proporcionaría la clave: él realiza una virtualidad inscrita en lo social, desde que su institución no puede ser ya concebida ni contenida por un discurso que busque su origen en un lugar ajeno. Asimismo, el mayor error consiste en no verlo allí más que como una variante del despotismo. Aun cuando el poder de Stalin, como el de Hitler, se parecen al de un déspota —incluso más: que el uno y el otro abrevan en las fuentes arcaicas de la cultura germánica y del mundo asiático—, es una historia singular la que se inaugura con el totalitarismo, no una resurrección de un sistema político que vendría a abatirse sobre la sociedad industrial, sino la tentativa de encerrar el espacio social en él mismo, desde el centro imaginario de su institución, de hacer coincidir el ser y el parecer aquí y ahora. El déspota y su burocracia reinan sobre la sociedad, pero su poder es señal de un poder trascendente, señal del *afuera* para el hombre. El poder totalitario, nazi o staliniano, se difunde en la representación de la organización, y ejerce la fascinación y el terror de representar exactamente lo social total, la no división, el discurso inhumano en tanto que absolutamente humano.

Tal es cuando menos el polo hacia el cual tiende la ideología totalitaria, pero en su superación de las contradicciones de la ideología burguesa no cesa de tropezarse con la imposibilidad de su cumplimiento; vive a su vez bajo la amenaza de los efectos de la división social como lo sugirió nuestra descripción. El ideal de la burocracia es el anonimato del discurso social, la manifestación de la racionalidad en la organización, una ins-

cripción del sujeto en la lógica del fascismo, en la lógica del comunismo, de tal manera que su palabra no pueda hacer la prueba de una distancia, sin derramarse sobre el no-sentido. Pero no menos esencial es para ella la representación del centro de la decisión, un poder que se afirma en su plena positivdad, fuera de toda discusión. No es posible que las dos representaciones se acerquen sino bajo la condición de ignorar las oposiciones del poder en el interior de la burocracia y la exclusión de la masa de los sin-poder de los aparatos dirigentes. Lo que hacía la debilidad tanto como la fuerza de la ideología burguesa, era que el discurso sobre lo social, en su articulación siempre sensible con una posición actual o virtual de poder, no coincidía ni con el discurso social, ni con el discurso del poder, con que así podía pasar por centros diferentes y oponerse a sí mismo sin destruirse. Por el contrario, el discurso totalitario no tiene juego, no tolera la distancia entre el sujeto y el discurso y requiere su identificación con el poder y con quien o quienes lo detentan en la cima del Estado. Sin duda, este análisis es exagerado; no hay coyuntura, incluso cuando el totalitarismo está en su apogeo, donde pueda operarse una abolición del sujeto en el discurso, ni una identificación con el amo, sin más. Un intercambio *paralelo* de palabras transporta las señales de la distancia y la diferencia. Pero queda el hecho de que las oposiciones no pueden transcribirse simbólicamente: es necesario que sean absolutamente rechazadas o, en su defecto, que el terror sustituya al discurso.

De una manera general, la contradicción del totalitarismo está en que el poder se enmascara doblemente en tanto que representante de la sociedad indivisa y en tanto que agente de la racionalidad de la organización y que por otra parte aparece allí, más que en ninguna otra sociedad, en tanto que aparato de coerción, conductor de la violencia desnuda. Esta contradicción no es la de la representación y la del hecho. E incluso es necesario rectificar nuestra fórmula: el terror no sustituye simplemente el discurso; es hablado, como sabemos, arrastra una argumentación fantástica cuyo efecto es el de colmar la intolerable separación del sujeto y del discurso. Y también es preciso agregar que esta empresa no puede interpretarse como una simple respuesta a los acontecimientos que llegaran a perturbar el orden establecido. Como lo demuestra hasta la eviencia la historia del stalinismo, la imagen del poder como poder terrorista, como poder exorbitante, tiene una función necesaria. Pues es bajo su efecto también como los hombres hacen la prueba de su disolución en el elemento general de lo social, es decir, hacen la prueba de la contingencia de cualquier determinación particular en relación a la ley que profiere el amo —el amo absoluto del Estado, pero también sus representantes en todos los niveles de la jerarquía y en todos los sectores de actividad—. Sin embargo, con el desliz de una posición del poder a otra se introduce un principio de inestabilidad que corre el riesgo de hacer visible el mecanismo de la dominación. Si en la ideología burguesa el peligro está en que el poder se exponga al ridículo, en la ideología totalitaria corre le peligro aún más grande de excitar el horror. A medida que se desarrollan los

efectos de la contradicción, unos medios de defensa, es verdad, son instalados para intentar reforzar la cohesión del discurso ideológico; es así como después de la muerte de Stalin se explotó su ejemplo para representar y denunciar el exceso del poder sobre la racionalidad —no otra es la función del culto de la personalidad— mientras que al mismo tiempo se explota el ejemplo del pequeño burócrata para mostrar y denunciar el exceso de la irresponsabilidad sobre la justa impersonalidad de las decisiones. Pero la defensa da testimonio de la cirsis latente del sistema de representaciones burocráticas. No es menos instructivo observar su vulnerabilidad al examinar los sucesos de cualquier naturaleza, en el orden económico como en el de la cultura, que escapan a la previsión de los dirigentes y son susceptibles de expresar un fracaso de la norma general, aquí y ahora, un "fracaso" en el funcionamiento de la organización. En un sentido, los recursos del discurso son inagotables frente al acontecimiento. Tal es en efecto la articulación del discurso con el poder y la ley que lo "real" no puede cuestionar, que su acceso está rigurosamente dirigido por la representación. Pero esta representación requiere las señales de los éxitos de la organización. El poder no se refleja en las pirámides sino en los edificios donde debe atestiguarse una acción y un objetivo sociales, donde, a la mayor profundidad, los hombres deben descubrir su existencia común en la pura dimensión de la acción social orientada hacia un objetivo social. Es así, por ejemplo, cómo los índices de producción, febrilmente ostentados, son considerados como la prueba continua de la validez en lo real del discurso dominante. En suma, la doble necesidad se impone de incluir absolutamente y de excluir absolutamnete el acontecimiento, de imprimirlo en la lógica de la organización y de negarlo absolutamente como posibilidad de desorden. No mediríamos la amplitud de la contradicciaón si olvidáramos que la ideología totalitaria se engendra en una "sociedad histórica", es decir, repitámoslo, en una sociedad que no puede aferrarse en una representación de sus límites, que está por principio abierta a la cuestión de su advenimiento, consagrada a la desmesura, a la disonancia, que hace la experiencia en cada uno de sus sitios, de los efectos del cambio en otros, cuya diferenciación interna, los desfases entre las prácticas y representaciones van a la par con su historia. El fantasma burocrático consiste en abolir lo histórico en la Historia; restaurar la lógica de la "sociedad sin historia"; igualar lo instituyente y lo instituido; negar lo imprevisible, lo incognoscible, la pérdida continua del pasado bajo la ficción de una acción social transparente para ella misma, que contraría sus efectos por adelantado y se mantendría en continuidad con su origen.

Por muy fuerte que sea la ficción, se expone a ser desmentida. Sin duda, el desmentido es a su vez recubierto; los fracasos de la planificación, por ejemplo, son imputados al burocratismo, a la inercia residual del cuerpo social, a la enfermedad de la reglamentación. Y es necesario de nuevo persuadirse de que la representación del burocratismo no es menos ideológica que la de la acción social; es una pieza esencial del sistema, cuya función es la de subrayar la virtud de la regla en su coincidencia

con la instancia del poder y achacar su perversión a la presencia de agentes parasitarios. Pero, además de que la regla aparece, exorbitante, allí donde la racionalidad supuestamente debe exhibirse por sí misma, es la lógica entera de la organización la que "puede" aparecer como lógica de lo absurdo. Es verdad que la ideología dispone de un medio de defensa mucho más eficaz que la denuncia del burocratismo, para resistir los rebotes de las decisiones del poder o, más generalmente, de los efectos de lo real. La tentativa de asegurarse un dominio del espacio social se sostiene con la invención de un enemigo: un enemigo que no podría presentarse como oponente, pero cuya existencia atenta contra la integridad del cuerpo social. El enemigo, por lo demás, hace bastante más que personificar la adversidad, o, como se observa a menudo, servir de chivo expiatorio. En una sociedad que no tolera la imagen de una división social interna, que reivindica su homogeneidad más allá de todas las diferencias de hecho, es el otro como tal quien adquiere los rasgos fantásticos del destructor —el otro, de cualquier manera que sea definido, cualquiera que sea el grupo al cual es asignado, es el representante del *afuera*. Mientras que, en la ideología burguesa, la esencia del hombre es afirmada a la vista de una subhumanidad, siendo ésta relegada a los bajos fondos y sin estar nunca tan hundida en la "naturaleza" como para no provocar el problema de encargarse de ella, pues es percibida *en* la sociedad, la ideología totalitaria se apoya en la exclusión de un agente maléfico, de un representante de lo antisocial. Ahora bien, la eficacia de la representación no podría hacer olvidar que no dispone soberanamente de sus efectos. Tiende a circunscribir el lugar del otro; pero no lo consigue sino en virtud de un rechazo generalizado —lo hemos ampliamente subrayado— de la diferencia del sujeto y del discurso social. Cualquier signo de esta diferencia es susceptible de denunciar al sujeto como enemigo. La alteridad no puede cercarse, la imagen del campo de concentración no es suficiente para desarmarla. Es el individuo, allí donde se le requiera inscribirse en el discurso del poder, el que hace la prueba de la posibilidad de su exclusión; es, en tanto que se revela capaz de hablar, quien se descubre como culpable potencial. En este sentido, el mundo burocrático no deja de verse acosado por la inseguridad, aun cuando esté totalmente dispuesto para representar la ciudadela de la seguridad, para petrificar a una comunidad en la certeza de su cohesión. La afirmación de lo social total no libera del fantasma del autodevoramiento; el discurso totalitario borra la exterioridad de la idea, el discurso sobre lo social tiende a reabsorberse en el discurso social, borra la exterioridad del poder, el Estado tiende a operar su fusión con la sociedad civil, borra la exterioridad de la regla, la organización tiende a ser suficiente para contener la racionalidad, borra la exterioridad del otro, la división social es disimulada; pero la exterioridad regresa, el discurso está amenazado de aparecer como una mentira generalizada, como discurso al servicio del poder, simple máscara de la opresión.

La ideología totalitaria reina en gran parte del mundo; así, un análisis riguroso debería tomar en consideración los rasgos específicos que reviste en algunos países y particularmente en China. Debería también tomar en cuenta las modificaciones sobrevenidas en la U.R.S.S. y en Europa del Este, desde hace una quincena de años. A nuestros ojos, las diferencias que pueden observarse en el espacio y en el tiempo no ponen en duda la coherencia del sistema. La inteligencia de este sistema, señalábamos, nos permite descifrar retroactivamente lo que hacía la especificidad de la ideología burguesa; ahora bien, es necesario agregar hoy que él esclarece igualmente la formación del nuevo discurso ideológico en las democracias occidentales de nuestra época.

Nuestra convicción es que ese discurso explota todavía el sistema de representaciones, que conoció su plena eficacia en la segunda mitad del siglo XIX, pero que este último no ocupa el punto central de lo imaginario social. Esta hipótesis no pretende ser original; una sociología crítica ya amplia —a la cual se vinculan los nombres de Marcuse, Whyte, Roszak, Baudrillard— ha puesto en evidencia la función que llenan en el presente los temas de la organización, de la comunicación social, de la pertenencia al grupo, del consumo, etcétera. Esas ideas son sin dudas familiares al lector y haremos la economía de una descripción; lo que, por el contrario, merece ser subrayado, es la relación que sostiene el discurso contemporáneo a la vez con el totalitarismo y con la ideología burguesa, la manera en la cual se inscribe en la génesis general de la ideología. Aunque se haya correctamente subrayado a veces la finalidad totalitaria de este discurso, no nos hemos percatado casi de que su formación da testimonio de una "reflexión" de las contradicciones que acosan al totalitarismo —de una tentativa para desmontar la amenaza que hace pesar sobre el ser de lo social, el proyecto de llevar a lo explícito la representación de una homogeneización y de una unificación de lo social—. El proyecto, subrayamos, se acercaba a su contrario: anular la distancia del discurso sobre lo social y del discurso social, poner el primero en el segundo. Ahora bien, es claramente esta empresa la que se repite en la nueva ideología, pero disociada de la afirmación de la totalidad, reducida a lo latente y en ese sentido rearticulada al principio del sistema de la ideología burguesa, en la cual el desplazamiento de las formaciones imaginarias era requerido, su conflicto tolerado, y los compromisos constantemente renovados. Velar la distancia de la representación y de lo real, que pone en peligro a la ideología burguesa, renunciar al perfeccionamiento de la representación bajo la forma de la totalización de lo real, que pone en peligro a la ideología totalitaria, tal es a nuestros ojos el doble principio que ordena una nueva lógica del disimulo.

Si la afirmación de la totalidad, en el comunismo especialmente, se opera bajo la exigencia de soldar al Estado con la sociedad civil, de sepa-

rar la imagen de un desmigajamiento del poder y de su degradación al orden del hecho, ella implica, observábamos, que el discurso de la ideología se convierta en el del poder; ella lo expone peligrosamente haciendo aparecer no sólo en la cima del Estado, sino a través de sus múltiples "representantes", la instancia separada de la decisión y de coerción con las características del amo. Una nueva estrategia se elabora para representar una sociedad al abrigo de ese peligro. Ciertamente, el uso del término estrategia evoca la acción de un sujeto que gozaría de la libertad de definir los mejores medios de disimulo. Pero hemos dicho excesivamente que la ideología antigua no era la de la burguesía, para que no se nos achaque la ilusión de que se había convertido en la de una nueva clase —por ejemplo, de la tecnocracia— como es usual escuchar. La estrategia de la cual hablamos designa las tretas de lo imaginario, un proceso que para ser inconsciente y "sin historia" en el sentido en el cual lo entendía Marx. No tiene menos en cuenta los efectos del saber y de la historia y los inscribe en unas nuevas configuraciones al servicio de una tarea que permanece efectivamente siendo siempre la misma. Así, vemos al grupo, erigido en entidad positiva, apuntando a la vez como expresión y como fin de la comunicación social, venir a hacer pantalla a la separación del aparato de dominio y de la masa de los sin-poder. La representación de la estructura de un grupo, indiferente a las condiciones que prescriben a sus miembros su estatuto, tiende a excluir de su campo la cuestión del origen, de la legitimidad, de la racionalidad de las oposiciones y de las jerarquías instituidas en cada sector. En ella se inviste una nueva fe: la de un "dominio" de lo social en la experiencia misma de la socialización *aquí y ahora*, es decir, en las fronteras visibles de cada institución, en cada situación en la cual el hombre se descubra inscrito en virtud de la necesidad "natural" de la producción o más generalmente de la actividad económica, pero también de la pedagogía o del descanso, de la práctica política, sindical o religiosa. Bastantes análisis han sido consagrados al fenómeno de las relaciones humanas en la industria, a la expansión de las técnicas de grupo en las organizaciones más diversas, a la práctica de seminarios, de conferencias de información, a la difusión de la psicosociología en las empresas, las escuelas, los hospitales, para que sea útil invertir tiempo en la ideología de la comunicación social. Pero no menos instructiva es la función que juegan a este respecto los grandes órganos a su servicio, la radio y la televisión. Sin ellos, el nuevo sistema de representación sería inviable seguramente; pues su función consiste en propagarse no sólo de un medio particular a otro, sino de un centro aparentemente circunscrito a un centro aparantemente indeterminado, y es bajo el efecto de su réplica indefinidamente multiplicada del polo privado de la institución al polo público de la información como el discurso ideológico gana la generalidad necesaria para su obra de homogeneización del campo social en lo implícito.

Con la realización incesante de debates, proporcionados como espectáculos, abarcando todos los aspectos de la vida económica, política y

cultural, arrastrando los temas del género más trivial hasta el género más noble, la imagen de la reciprocidad se impone como la misma de la relación social. Esta imagen es doblemente eficaz, pues simultáneamente se exalta la comunicación, independientemente de sus agentes y de su contenido y la *presencia* de las personas se encuentra simulada: un jefe de Estado confiando sus dificultades a un interlocutor hecho para escucharlo, o ese hombre, salido de la masa, pero debidamente nombrado, llevando la contradicción a un ministro o interrogando a un experto hecho para responderle... La puesta en escena llega así hasta volver sensible la identidad de los actores. Tenemos aquí sin duda una instancia de las más notables de lo imaginario: absorber en el discurso impersonal que representa la esencia de la relación social, el elemento personal, en el cual se acredita la ficción de una palabra viviente, de una palabra del sujeto, cuando en realidad ésta está disuelta en la ceremonia de la comunicación. Ficción, pues los límites del debate están determinados fuera de su campo visible, la neutralidad del conductor disimula el principio de su ordenación, y finalmente, los detentadores del poder son presentados en el mismo plano que aquellos cuya suerte se decide en los corredores.

Incluso no mediríamos todo el alcance del fenómeno si nos dejáramos obnubilar por los aspectos manifiestamente políticos de la comunicación social. La eficacia del discurso tal y como lo transportan la radio y la televisión reside en que no se explicita sino parcialmente como discurso político —y es exactamente por ello que adquiere una significación política general—. Son las cosas de lo cotidiano, las cuestiones de ciencia, de cultura, las que sostienen la representación de una democracia realizada, en la cual la palabra circularía sin obstáculo. Las señales de esta circulación son producidas con ostentación, mientras que los estatutos se conservan cristalizados en función de las oposiciones de poder. En ninguna época se ha hablado tanto: el discurso sobre lo social, servido por los medios de difusión modernos, se embala; es tomado por un vertiginoso amor de sí mismo: nada, del conflicto de las generaciones a la circulación del automóvil, de la sexualidad a la música concreta, de la exploración del espacio a la educación, escapa a los coloquios, a las entrevistas, a los debates televisados. Ahora bien, ese narcisismo no es el del discurso de la ideología burguesa, pues el nuevo discurso no habla desde las alturas; ha hecho la economía de las mayúsculas; finge propagar información, finge incluso la interrogación; no se abate sobre otro a distancia, pues incluye en sí mismo a su "representante", se presenta como diálogo incesante, se apodera así de la separación de lo *uno* y de lo *otro* para hacerle un lugar en sí mismo. Es por este procedimiento que el sujeto se encuentra (casi) alojado en el sistema de representación de una manera completamente diferente que en la ideología totalitaria, convidado como está en el presente a incorporar los términos de cualquier oposición. Y al mismo tiempo, está alojado en el grupo —un grupo imaginario en el sentido de que el poder de concebir el movimiento efectivo de la institución, al tomar parte en ello, es retirado a los hombres, afrontando la prueba de su relación en la diferenciación.

En este sentido se esclarece la observación que hacíamos sobre la im-

plicación de lo personal en lo impersonal. Este acontecimiento señala también la distancia tomada en relación al discurso totalitario. Este tiende a disolver el elemento personal, porque no resiste la imagen de una dispersión de los centros de socialización y el riesgo de una experiencia del sujeto en un sitio particular que escapa a la norma general. Pero esta dispersión no afecta ya a la integridad de la representación de lo social, desde que el sujeto se encuentra por todas partes captado por su propia imagen en el circuito de socialización. La pantalla de la televisión no hace más que materializar una pantalla impalpable sobre la cual se proyecta una relación social que se basta a sí misma, en tanto que condensa la doble representación de una relación en sí y de una relación de personas. Apréciese, por ejemplo, la eficacia de un dispositivo que, desde las emisiones publicitarias a las emisiones de política o de cultura, proporciona la ilusión repetida de un *entre nosotros.*

La palabra del informador está colocada bajo el polo del anonimato y de la neutralidad; es con esta condición que difunde un conocimiento objetivo —cualquiera que sea su naturaleza—, pero simultáneamente se hace sngular, imita la palabra viviente, se adorna con los atributos de la persona para asegurar su conjunción con unos destinatarios que a pesar de su masa, de su separación y de su ignorancia respecto a los otros, se encontrará cada uno tocado en su carne y sordamente reunido por la gracia de una misma proximidad con aquel que habla. En ese sentido, la más banal emisión crea el hechizo de la *familiaridad*, instala en la sociedad de masas los límites del "mundo exclusivo" donde todo sucede como si cada uno se hubiera, por adelantado, vuelto hacia el otro; provoca la alucinación de lo *próximo* en la que se suprimen el sentido de lo lejano, de lo extraño, de lo inalcanzable, las señales de lo ajeno, las de la adversidad, las de la alteridad. Anotemos de paso, nos asombramos de ver a veces unas personas deambular por la calle, o tomar un baño de sol en una playa, el transistor pegado a la oreja, o bien de ver hogares en los cuales la televisión o la radio no dejan de funcionar, incluso durante la ausencia de aquellos que los han puesto en marcha; ningún fenómeno, sin embargo, esclarece mejor la dimensión imaginaria de la comunicación. Pues ésta proporciona la seguridad de un vínculo social, a distancia de la prueba de su realidad; proporciona un fondo, un acompañamiento —como la música así bien llamada, pero que no es sino una variante de la comunicación generalizada— y ese fondo es el fundamento, este acompañamiento es la contracara del hecho intolerable de la división social. La certidumbre de la comunicación puede ser suficiente hasta el extremo, pues aun ausentándose de hecho, el sujeto no deja de estar en su circuito. Poco importa si él deja de ver con sus ojos, de oír con sus oídos, pues su fantasma personal está de una vez para siempre instalado en el lugar del *entre nosotros.*

No cuenta en primer término lo que aparece en el *entre nosotros*, el desodorante o el alza de los precios, la muerte en las carreteras o la emancipación de la mujer, pues es más importante el poder de sobrentender un

vínculo primordial que no podría estar puesto en juego en la operación del discurso y en las oposiciones eventuales de sus agentes. La fe en la comunicación social y en la *pertenencia* al grupo deja cierto lugar a la idea de la división social aun cuando ésta se encuentre encubierta, es decir, contemplada como una ausencia de diálogo entre los individuos o entre las clases, o bien como una ruptura de la cohesión. Por el contrario, la representación del vínculo social es inconsciente, el entre-nosotros asegura la puesta en escena de la comunicación y la implicación del sujeto en el grupo. Esta implicación no requiere ni la perspectiva del grupo en su actualidad como buen grupo, ni la identificación con el poder, del cual se supone que representa su unidad. En el registro del entre-nosotros, el nosotros no es afirmado sino solamente presupuesto —prometido a la invulnerabilidad por el hecho de permanecer invisible.

Sin duda el líder político es conducido a proclamar el "nosotros, los liberales", "nosotros, hombres de progreso" o "nosotros, socialistas", el que habla para las ondas no se priva, fuera de todo contexto político, de proclamar "nosotros, los franceses"; pero ese "nosotros", tan eficaz como sea, es secundario, pues con anterioridad a su enunciado se disponen las condiciones de un circuito en el cual los agentes son relacionados los unos con los otros siendo privados de las señales de sus oposiciones y de las del discurso como discurso.

Unicamente esas condiciones permiten arraigar constantemente el discurso ideológico en el proceso de socialización, y engendrar simultáneamente la ilusión de que nada está en principio substraído a la comunicación. La impugnación se encuentra fijada sobre unas ideas y unos agentes particulares —es decir, exactamente sobre lo que aparece, sobre lo que subsiste de la ideología burguesa, sobre su residuo ineliminable y, en el caso, absolutamente necesario para alimentar el diálogo, para la representación de las oposiciones. Pero se le escapa, o tiende a escapársele, la fantasmagoría de la reciprocidad, en virtud de la cual todo se revela naturalmente como algo que puede decirse, verse o entenderse. Pues tal es seguramente el último efecto del ocultamiento de la división: la imagen de un discurso sin límites en el cual todo se volvería transparente. Comprendemos, en consecuencia, que ese discurso finja ignorar las prohibiciones; puesto que invade el campo social, suprime todas las distancias que se procuraba el discurso de la ideología burguesa. Introduce en el *entre nosotros* la sexualidad, la violencia, la locura; borra la división del mundo social y de los bajos fondos; ignora el peligro de la naturaleza. Y por esta característica, se distingue no menos del discurso comunista que, obsesionado en todo tiempo por la representación de un social total, de un cuerpo sin defecto, no tolera que nos vinculemos a signos que serían un atentado a su integridad, se sostiene de multiplicar los tabúes sobre los temas que escapan al control del poder. Como se distingue también por su aptitud de dejar hablar a sus agentes, en lugar de limitar la concesión de la palabra, defendiéndose contra la efracción de su espacio y simulando en el interior de él mismo el lugar del contradictor.

La eficacia del sistema supone simultáneamente la representación de la cientificidad de su discurso. Y, en un sentido, ésta se encuentra en el centro de la ideología burguesa; pero con ella, la ciencia representa todavía un polo visible. Hay un discurso sobre la ciencia al mismo tiempo que una explotación de la ciencia para discurrir sobre lo social. En el marco mismo de la producción industrial, se define un saber de la racionalidad del trabajo, un saber que se exhibe, pero que también se circunscribe en los límites de un aparato dirigente. El taylorismo, como sabemos, le dará finalmente una expresión acabada. Ahora bien, es necesario seguramente reconocer aquí todavía la persistencia de la antigua ideología, pero, aún más, medir la amplitud de las modificaciones sobrevenidas. Consideremos primero el sitio de la empresa, no para fijar los caracteres de su transformación efectiva, sino para escrutar la representación. Es la de la organización, de una organización que no es un producto, una aplicación de la ciencia, sino que la encarna, pues la fórmula no es propiedad del dirigente, está inscrita en la realidad. Esta representación ya no se acomoda a la división de los ejecutantes y de los dirigentes, ni a la del trabajo humano y los medios de producción, pues reúne todos los términos borrando su subordinación, para articularlos en una estructura que funcionaría por sí misma, bajo el efecto de imperativos racionales, independientemente de los deseos y de las decisiones de los hombres. La figura de la instancia de decisión y de coacción, la figura de la regla, están recubiertas por la ley de la organización. Esta ley coincide con el discurso de la organización, está substraída de la vista de los sujetos, aunque hagan, aquí y allá, el ensayo de lo absurdo, en el detalle de las operaciones programadas. Lo que hace toda su eficacia es que no es percibida como exterior; como lo que hace toda la eficacia del discurso que la transporta, es que no le es necesario aparecer como discurso sobre la organización, o que este último al expresarse no representa sino un desprendimiento del primero y deja en lo implícito su validez y su legitimidad. Este sobrentendido de la ley y del discurso no es posible sino porque los agentes encuentran en ellos la forma fijada de su relación, que su acción y su cooperación se suponen prefiguradas en el modelo de la organización. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que la relación entre personas se cosifica, según la expresión marxista; el modelo tiende a convertir al sujeto en "hombre de la organización", como lo señala Whyte, es decir, que las señales de lo real se convierten en las de la organización —signos de una racionalización en sí de lo social—, y que las de su propia identidad le son proporcionadas en función de un supuesto saber que la organizacion detentaría *sobre él.*

Ahora bien, todavía es necesario señalar que no es en los límites de la empresa de producción donde esta representación se circunscribe. Es en todos los grandes establecimientos sociales en los cuales se propaga, en las firmas comerciales, en las administraciones públicas y privadas, en la Universidad, en el hospital.

El discurso de la organización no se consuma en el fantasma totalita-

rio. Hemos ya marcado su límite. Pero importa señalar el sostén que le aporta la difusión de la representación de la ciencia fuera del marco que acabamos de mencionar. Esta representación no se puede localizar. En ella se invierte una creencia generalizada en la autointeligibilidd de lo real y en la autointeligibilidad del hombre. O, por decirlo mejor, en el registro de la objetividad tienden a borrarse las distinciones esenciales a la ideología burguesa de la naturaleza, la muerte y la sociedad. Imposible especialmente apreciar el alcance del discurso de la organización y la manera como se preserva en lo implícito sin observar el trabajo que efectúan las ciencias humanas. Como lo ha señalado justamente Marcuse, son el artificialismo, el operacionalismo, el formalismo, los que ordenan el discurso oficial de la psicología y de la sociología. La mente, la sociedad, la cultura, son definidas corrientemente como sistemas; se imponen el modelo general de una organización, de un funcionamiento de la personalidad, los conceptos de integración social, de comunicación, de tensión, de regulación — en las más simplistas versiones o en las más sofisticadas.

A decir verdad, si quisiéramos desarrollar el análisis de las diversas formas de la ideología, convendría examinar la contribución singular que le aportan (incluso las que más a menudo se presentan como crítica antiideológica) la literatura y la teoría de la literatura, la filosofía o la estética. La búsqueda de un lenguaje que vuelva sensible la cuestión de su engendramiento, que no se acomode ya a la seguridad del relato, de la novela, de la figura, de la teoría, a la seguridad de una distancia natural entre un supuesto sujeto y un supuesto objeto, que haga su duelo de los referentes establecidos de la lectura y la escritrura, del que ve y de lo visible, del autor y del otro, que acoja la fuga del sentido, el estallido del origen —siguiendo la bella expresión de Merleau-Ponty—, que se aplique al desciframiento de las estructuras inconscientes en las cuales el deseo, el pensar, están en acción antes de cualquier pensamiento y cualquier deseo nombrados —en suma, todo lo que da vigor al discurso instituyente se encuentra recubierto bajo la nueva ficción de una tramoya del texto, del pensar, del desear, de un juego en sí de la diferencia, de la supresión "real" del sujeto, del sentido, del origen, de la historia—. Ficción que acredita nueva señales, se sostiene de eludir la prueba de la división indomable del uno y del otro, del sentido y del no-sentido, del espacio de la obra y el del mundo, de lo que se inscribe dentro y de lo que aparece fuera —y desemboca en todos los modos de escritura en una técnica de lo ilegible que, muy significativamente, tiende a desarmar el peligro de la interpretación, proporcionando su justa réplica al proceso de ocultamiento que rige sobre el discurso de la organización.

Pero, puesto que es necesario contentarse con arrojar algunas luces, subrayamos más bien el papel de la psicología; pues no es en la periferia sino en el centro de la nueva ideología donde se ejerce. Cómo no ver, en efecto, que es ella la que provee la organización de la representación de un saber sobre el sujeto, la que alimenta el fantasma de una evaluación del agente, no sólo de su aptitud, sino de su personalidad, inscribe ese

fantasma en la materialidad de una batería de *tests,* de cuestionarios, de guías de entrevista, de un aparato pretendidamente científico, cuya triple función es fijar la imagen del "hombre de la organización", de hacerlo aparecer ante sí mismo bajo el saber del otro, y de disimular, engendrando la ilusión de una norma impersonal, la figura de los detentadores del poder.

Sin duda, observamos con todo derecho que el sistema de enseñanza enteramente, y no sólo la psicología, se ordena bajo el signo de una mensurabilidad de los conocimientos e impone una imagen de sí como individuo evaluado. ¿Es necesario anotar de paso que uno de los temas dominantes de la pedagogía moderna, el de la autoevaluación, es de los más eficaces para obliterar la presencia del maestro e imprimir en lo invisible el discurso del poder? En todo caso, el culto del diploma —independientemente incluso de los esfuerzos que hace el sistema de enseñanza para procurar al mundo de la organización los agentes "socialmente necesarios"— engendra en toda la extensión de la sociedad la identificación del individuo con el agente de conocimiento.

Pero, por ser más particular, la acción de la psicología no es menos decisiva, pues es bajo su efecto como surge lo imaginario de la "personalidad": un sistema que es legible para el otro —o, puesto que el otro se atrinchera detrás de la ciencia, que sería ofrecido a la comprensión de la organización—. Finalmente, no se podría prestar menos atención al lugar del psicólogo en el sistema de enseñanza. Es ya sobre niños muy pequeños donde se abate el *test*; son ya ellos a quienes perfora el saber del psicólogo en el sistema de enseñanza, para imprimir la marca de la ineptitud o de la desviación. Lentamente, éste sustituye al amo para desplazar la referencia a la ley, para desviar el golpe visible de la autoridad y referir la sanción al decreto de un poder neutro y anónimo.

Imposible todavía no escrutar la gran puesta en escena del cientificismo que elaboran la radio, la televisión y la prensa escrita. El encantamiento de la comunicación social se duplica en un hechizo de la información. Cómo subestimar la influencia del saber de los expertos, o de los pequeños mandaderos de la vulgarización científica, que distribuyen día tras día la verdad sobre la educación de los niños, por ejemplo, sobre la pareja, sobre la sexualidad, sobre los secretos del organismo o sobre los del espacio. No es solamente la magia del *entre nosotros* la que hace posible decirlo todo; es la de la objetividad. Ahora bien, hay un carácter del sistema que no debe escapársenos, que señala de nuevo la distancia tomada frente a la ideología totalitaria. La clausura del saber no está representada, y no es necesario que lo esté. Si todo puede decirse, lo indefinido del decir debe ser señalado y de ello nace su perpetua novedad. Allí donde el totalitarismo se asegura contra el riesgo de la fractura del tiempo por la afirmación brutal de una verdad de la historia, que hace de los progresos futuros el desarrollo del presente (de manera que no hay sino ciertas cosas que pueden decirse, en las fronteras del orden establecido, y que lo desconocido es domesticado, circunscrito en el registro de

lo conocido), el nuevo discurso ideológico se apodera de los signos de lo nuevo, los cultiva, para borrar la amenaza de lo histórico. Como la comunicación social se satisface consumándose aquí y ahora, el saber se exhibe aquí y ahora, llevando solución al secreto de la naturaleza, al secreto del hombre, suscitando la fascinación del presente. No saber significa entonces no coincidir con el tiempo, no coincidir con el ser de lo social en su manifestación. No saber significa exponerse a la sanción tácita de la sociedad, excluirse del buen lazo social.

Lo "nuevo" no es pues sino la prueba materializada de la diferencia temporal, de lo histórico, su recubrimiento bajo al ilusión de una diferencia en el tiempo, de una distancia controlable del presente sobre el pasado, de una vinculación controlable con el presente como tal. Invisible una vez más es la operación que desmonta los efectos de la institución de lo social, que intenta prohibir la cuestión sobre el sentido del orden establecido, la cuestión sobre lo *posible*. Mientras que lo posible está ligado al deseo, pone en juego el rechazo de lo adquirido, lo nuevo tapa la vista. O, por decirlo mejor, es ese sonajero que una colectividad infantilizada intenta atrapar, o volver a atrapar, siempre en retraso de un movimiento sobre la aparición del buen objeto del saber. Y no dejamos una vez más de asociar al frenesí de lo nuevo en las fronteras de las organizaciones, de las cuales dan testimonio —muy especialmente en Francia, ejemplar a este respecto— los círculos de la *intelligentsia*, devorados como están por el temor de no producir o de no aprehender la cosita que da garantía de la muerte del pasado, y de la plenitud o del brillo del presente.

Finalmente, es, pensamos, en esta perspectiva en la que podríamos interpretar la función de la ideología del consumo. Muchos análisis, en el cuadro de una sociología crítica, mantienen un equívoco al encarnizarse con la práctica del consumo. Esta práctica no es seguro que pudiéramos pensarla sin conectarla con la génesis de la sociedad histórica. No es seguro que pudiéramos hacer algo mejor que intentar interpretar en ese fenómeno las señales de la institución de lo social, de lo cual nadie es instigador, ni hacer nada mejor pues que interrogar a un mundo en el cual se nos da nuestra propia identidad. Por el contrario, la representación que obsesiona a la práctica del consumo se ofrece a la crítica en el hecho de que justamente ella surge del movimiento de la institución para disimularlo, que elabora una "respuesta" destinada a conjugar la inseguridad que engendran la diferenciación y el no saber de la diferenciación en el espacio y el tiempo.

Baudrillard lo ha mostrado con profundidad; el artículo de consumo, cualquiera que sea su naturaleza, no ejerce una atracción para responder a alguna necesidad, de la cual podríamos determinar el origen en el individuo o en el grupo. Se hace representante de un "sistema de objetos" en el que a la vez la demanda y la satisfacción van conjuntamente con la articulación reglamentada de las señales entre ellas, de tal manera que él se cierra sobre sí mismo y ofrece la ilusión de lo social como tal. En este sentido, el discurso del consumo resume la representación de la organiza-

ción y de la comunicación. Introduce a un universo donde la diferencia del productor y del producto se borra bajo la apariencia de una red independiente de objetos y donde la diferencia de alguien con otro se borra simultáneamente bajo la apariencia de una común pertenencia a un mismo mundo. Pero también es preciso señalar que lo que se consume es sin cesar lo nuevo, el representante de una diferencia en el tiempo que alimenta al deseo, al simular el retorno indefinido de la cosa deseada, en el momento mismo en el cual éste es cautivado por la representación. Simulación que, una vez más, señala la tentativa de representar lo histórico, de volver invisible el cambio, fijando la señal visible, clamorosa de lo nuevo.

Y sin embargo, si nos quedáramos en esas observaciones, perderíamos posiblemente la función ideológica esencial del discurso del consumo. Pues la ficción que él acredita es la de un mundo donde el hombre no se vería remitir sino las señales del hombre. Un mundo cuyo espacio está abierto a todos los recorridos, donde todo, con un mínimo de medios, puede alcanzarse; donde la visión, la manipulación de los objetos, el movimiento, son multiplicados sin obstáculos por el instrumento, y como ajustados a un todo-visible, todo-manipulable, todo-explorble. Consideremos sólo la pequeña fábula publicitaria que nos presenta la casa de nuestros sueños, perfecta, preparada para recibirnos, cuya llave está en la cerradura; en ella se resume un largo discurso sobre lo social: éste enseña que las cosas de afuera están allí, adentro, que el universo está arreglado para el hombre, que la naturaleza es el medio ambiente. Allí, la ideología llega al final de su trabajo, instala la gran clausura; pero volviéndola invisible, haciendo la economía de un enunciado sobre el hombre total y la sociedad total.

¿Pero porque llegue al final de su trabajo debemos pensar que sus contradicciones están resueltas? ¿Cómo lo estarían si es verdad que la sociedad histórica es esa sociedad que deteriora cualquier representación de su institución?

Cuanto más busca el discurso sobre lo social coincidir con el discurso social, con mayor fuerza se dedica a dominar el movimiento indomable de la institución, a tomar las señales de lo instituyente, corre más el peligro de perder la función que asumía hasta ahora la ideología: la legitimación del orden establecido, no sólo la de un régimen de propiedad, sino la de lo real como tal: él engendra las condiciones de una confrontación que (en el Este y en el Oeste) apunta por encima de las expresiones del poder y de la explotación a las señales de la socialización en el mundo moderno, y vuelve a poner al día la cuestión del *Otro*, la cuestión del *Ser*.

LA CUESTION DE LA REVOLUCION*

En el curso de este debate, François Furet y Marc Richir hablaron sobre todo de la idea de Revolución. El primero se abstuvo deliberadamente de profundizar en el hecho revolucionario. El segundo, partiendo de la idea, llegó a sostener que *en la realidad* la Revolución abría ineluctablemente su senda al totalitarismo. Aclaraba, lo admito: cuando al menos usa la violencia y se fija la meta de encarnar la "trascendencia práctica"; pero era ésta, me parece, una manera de decir: cuando coincide con su idea.

Comprendo la intención de ambos y en un sentido la comparto. Uno denuncia la ilusión de actores que, al producirse la Revolución francesa, imaginan retrotraer la historia a un punto de origen y reconstruir la sociedad conforme un plan trazado por la naturaleza, es decir, por la Razón; y denuncia también la ilusión de los historiadores que, pretendiendo describir la lógica de los acontecimientos, se identifican con los actores, adhieren a su fantasmagoría y se ciegan de este modo a la continuidad de las líneas de evolución que éstos creen haber roto. Richir, desde una perspectiva diferente, nos hace notar en el proyecto de Revolución una pulsión mortífera asociada a la representación de una sociedad susceptible de consumarse aquí y ahora, de hacerse transparente, convirtiendo su propia figura en objeto de un saber último. Comprendo sus intenciones, decía, en la medida en que me parecen estar buscando cortar de raíz la fantasía revolucionaria de muchos de nuestros contemporáneos. Hay que decirlo, en efecto: la historia de las sociedades modernas no se resume en el curso de las grandes revoluciones; éstas no constituyen meros episodios de una Revolución universal, y es aberrante suponer que en su intervalo sólo se operaría (según la fórmula de moda) una reproducción de relaciones sociales de dominación y explotación. También hay que decirlo: la *idea* de la Revolución como acontecimiento absoluto, fundación de un mundo en el que los hombres dominarían enteramente a las instituciones y en el que se pondrían de acuerdo sobre el conjunto de sus actividades y fines, de un mundo en el cual el Poder se disolvería en el flujo de las decisiones colectivas y la ley en el flujo de las

* *Esprit*, nº 9, setiembre de 1976. Intervención en un debate organizado conjuntamente por *Esprit* y un grupo de amigos, emigrados de Europa oriental.

voluntades, y del que estaría eliminado el conflicto, esa idea tiene una secreta connivencia con la representación totalitaria; la creencia en una sociedad que se ordenaría orgánicamente como toda desde dentro de sí misma, remite a una referencia absolutamente externa, a la posición de un gran Otro que abrazaría el conjunto y lo constituiría como Uno.

Sin embargo, ¿puede la crítica detenerse ahí?

Primera observación: si nos atenemos a la idea de revolución, ¿no hay que preguntarse de dónde surge? No nació completamente adulta en la cabeza de los actores jacobinos; ni siquiera, como se gusta repetir, del germen depositado por el discurso de Rousseau. Si bien implica, como señala acertadamente Furet, la noción de una ruptura entre lo viejo y 'o nuevo y al mismo tiempo la de una división entre el bien y el mal, lo racional y lo irracional, o incluso la de una humanidad que haría de ella misma su obra propia, todas estas nociones surgieron muy anteriormente, en Europa, por primera vez, creo, a comienzos del siglo XV, en Florencia, y ya estaban poderosamente cargadas de un sentido político. Y se puede observar de paso que los jacobinos fueron sucesores de los héroes del Renacimiento: los romanos, los espartanos, los legisladores y tiranicidas de la antigüedad. De acuerdo: el "humanismo civil" de Florencia o de Francia a mediados del siglo XVI, o de Inglaterra en el XVII, no engendra la *idea* de la Revolución, pero la anuncia. Ahora bien, no es casual que tome vuelo en sociedades de nuevo tipo, en sociedades que se unifican, se homogeneizan, se circunscriben en función de la común pertenencia de los hombres a un territorio, que conquistan una identidad nacional, hacen la prueba de sus divisiones internas dentro de un mismo espacio simbólico y, por último, se ordenan como efecto de un poder de Estado, instancia de la coacción generalizada y fuente última de la legitimidad, cuya aparición trastorna todos los datos de la Tradición y abre un interrogante. Creo que no se puede disociar la nueva idea de la Revolución de la nueva idea del Estado; no se puede disociar la idea de la fundación originaria del surgimiento de un poder que garantiza a la sociedad su unidad, su identidad, presentándose como su producto, y todo a un tiempo, corriendo el riesgo de aparecer como un órgano particular, como un órgano de hecho confundido con la persona del Príncipe: algo que es posible destruir.

Ahora bien, reconocer el vínculo entre estas dos ideas (la de Revolución y la de Estado) llevaría a retomar la crítica de lo imaginario que se detecta en el discurso revolucionario y a rearticularla con una crítica de lo imaginario que vehiculiza la posición del poder estatal moderno. E induciría también a preguntarse si en nuestro propio tiempo, cuando se afirma como nunca antes, en el detalle de la vida social, el punto de vista del Estado, puede desvanecerse la idea de Revolución, o si al menos se la puede imputar simplemente a la fantasía.

Segunda observación: no es posible interrogarse sobre la revolución teniendo en cuenta únicamente la *idea*; o bien, para decirlo mejor, la re-

presentación de unos actores que se comportan como encargados de revisión de la Historia universal y pretenden que la Revolución habla por sus bocas. La idea de Revolución, tal como se la extrae del discurso de los revolucionarios y hasta de la acción que se lleva a cabo bajo el signo de este discurso, no se habría formado o habría quedado privada de eficacia por falta de un levantamiento de masas. ¿Llamaremos revuelta a este levantamiento? ¿Por qué no? Pero entonces reconozcamos que no se puede cortar el cordón umbilical que liga la revolución a la revuelta.

Por mi parte, yo recuso una distinción convencional en cuyos términos la revolución se caracterizaría por la conciencia que tienen los combatientes de sus objetivos, como si los hombres, al sublevarse, hubiesen tenido alguna vez la noción clara de un nuevo orden que los libraría de la dominación y de la explotación. Lo que confiere a la revolución su carácter específico es el tipo de sociedad en el que se desarrolla (con lo que retomo mi primer argumento), que las masas, cualquiera sea el objeto de sus primeras reivindicaciones, chocan con el Estado, con un poder garante de la unidad y de la identidad nacionales, y que al oponer la violencia a su violencia, niegan su legitimidad y hieren al mismo tiempo la integridad del cuerpo político. Se comprende así que una acción violenta aparentemente localizada adquiera un alcance simbólico y provoque múltiples alzamientos a partir de focos no comunicados entre sí.

La Revolución, se lo ha dicho de sobra, es la culminación de la lucha de clases, pero además es preciso que ésta se ejerza en un marco donde la división de clases se combine con la división del conjunto social y del Estado y que todos los conflictos acumulados en el seno de la sociedad civil puedan ser referidos a la noción de una oposición política y de un principio de dominación. También es preciso que estén dadas las condiciones de una polarización general entre lo *Alto* y lo *Bajo*, de tal suerte que, en caso de debilitamiento del Poder, lo que le está ordinariamente ligado, la Autoridad, cristalice contra sí todos los odios; de tal manera, por último, que en toda la extensión de la sociedad, capas estratificadas en cuyo seno se repitiera la relación dominante-dominado, puedan de pronto enlazarse masivamente a lo *Bajo* y sublevarse contra lo que aparece como el polo adverso.

El fenómeno revolucionario se plasma en el signo de una operación de inversión que tiende a propagarse a todos los sectores de socialización y a afectar a todas las redes simbólicas. Ahora bien, conviene precisar que esta inversión revolucionaria no debe nada a la idea de Revolución robespierrista o leninista, o a lo que Richir llama voluntad de encarnar "la trascendencia práctica". Si se observa esto, ni siquiera se podría hablar de "la" Revolución, "en singular, precedida por un artículo definido", según la feliz expresión de Furet, o de la Revolución con mayúscula.

El acontecimiento no tiene nada de uniforme y, si me permitiera usar esta expresión, se trata más bien de una revolución plural. Cualquiera sea el ejemplo histórico que se elija, el espectáculo de la diversidad es el mismo. Si recordamos tan sólo la Revolución rusa, hay mil teatros de la re-

volución, las fábricas, las oficinas, los barrios, los campos, el Ejército, la Universidad, los círculos de escritores y de artistas, y son todas las normas de las instituciones las que quedan rápidamente en entredicho. No hay ningún director de escena decidiendo el movimiento de los actores. Lo que sorprende al observador es la pasión autoorganizativa alentando a colectividades múltiples, la creación de soviets, comités de fábrica, comités de barrio, de campesinos, de soldados, milicias, asociaciones de toda clase, y la reiterada afirmación por unos y otros de un derecho a decidir *aquí y ahora* en asuntos sobre los que tienen experiencia, derecho frecuentemente reivindicado a expensas de lo que se denuncia como la abstracción Sociedad, encarnada en los decretos del gobierno.

Así pues, no sólo hay emergencia de lo *Bajo*, y la imagen de la inversión es en parte inadecuada: al mismo tiempo que la sociedad da un vuelco, se descentra, y el tejido de las relaciones sociales adquiere una vida insospechada y se diferencia desprendiéndose de la vaina del Poder estatal.

Puede ser, se dirá, pero la experiencia enseña que esta revolución plural fracasa, que abandonada a sí misma conduciría a una disolución de la comunidad nacional, que en los hechos la Revolución se afirma en singular. Si se habla de la Revolución, es preferible entonces ocuparse de aquello en lo que deviene. Ya respondí que no es posible omitir un análisis del hecho revolucionario desde el momento en que presenta notables constantes, y que sin él la idea de Revolución no se formaría. Y, a mi vez, hago yo una pregunta: aquello en que deviene la Revolución —aquello en que se convirtió bajo el impulso de los jacobinos y de los bolcheviques— ¿podemos afirmar que no dejaría ninguna enseñanza en la hipótesis de un alzamiento revolucionario en nuestro tiempo? O, en otros términos, seguramente preferibles: si estallara una revolución en una sociedad que ha asimilado en su estructura los efectos del jacobinismo y del bolcheviquismo, ¿no sacaría provecho de la experiencia del fenómeno de la burocracia, no engendraría una imagen nueva de lo posible y lo imposible?

Esto me conduce a una tercera reflexión, que concierne a la articulación que Richir establece entre la Revolución y el totalitarismo. Si afirmáramos que la una engendra fatalmente a la otra, deberíamos concluir que no hay revolución antitotalitaria posible, o que sólo serviría para reforzar al régimen establecido. Puede ser que no sea éste el pensamiento de Richir, dado que su único blanco es la idea de la Revolución jacobino-bolchevique y que es consciente de las contradicciones que impregnan al totalitarismo. Pero entonces es mejor decir claramente que la crítica de la mitología revolucionaria, de la fantasía de la "buena sociedad", de la sociedad sin divisiones, deja abierta la cuestión de la Revolución.

Antes de escuchar a Akos Puskas me sorprendió que no se hiciera la menor referencia a los levantamientos de los que fueron teatro Europa oriental y especialmente Hungría. Su intervención es valiosa porque destaca los rasgos específicos de la revolución antitotalitaria e intenta demostrar que ésta reanuda sus lazos con la revuelta (dije ya por qué razón este término, en definitiva, no me parecía pertinente, pero no importa...)

al tiempo que pone de manifiesto una nueva sensibilidad a los efectos destructivos de la ideología revolucionaria (lo que él llama revolucionarismo). No corresponde extenderse aquí sobre el fenómeno húngaro, pero importa no obstante subrayar brevemente un doble aspecto.

Por un lado, la revolución se presenta bajo los rasgos que he mencionado: se trata de una revolución plural que pasa por múltiples focos; se desenvuelve en las fábricas, en la Universidad, en los sectores de la cultura, en el de la información; asiste a la proliferación de comités de fábrica y de soviets locales, de asociaciones diversas, partidos políticos, asambleas. Este proceso salvaje tiene similitud con todos los que se produjeron en el primer cuarto del siglo. Las formas organizativas y los métodos de lucha propios del movimiento obrero se "reencuentran" espontáneamente. Espontaneidad tanto más espectacular cuanto que la presencia de los ejércitos rusos impide, en amplia medida, la coordinación de las iniciativas en el conjunto del país.

Pero hay un hecho nuevo, particularmente notable: por todos lados se exterioriza la *búsqueda* de un nuevo modelo político que combinaría varios tipos de poder, impidiendo así la consolidación de un aparato de Estado desprendido de la sociedad civil. Se pretende un Parlamento elegido por sufragio universal (cuya eficacia estaría asegurada por la existencia de múltiples partidos compitiendo entre sí), un gobierno elegido por él y sometido a su control; se pretende una federacion de consejos obreros que dirija los asuntos económicos nacionales —lo que le confiere, evidentemente, un papel político— y se pretenden también sindicatos democráticos que defiendan los intereses específicos de los trabajadores frente a los órganos socialistas dirigentes, es decir, frente al gobierno y frente a los propios consejos. Simultáneamente, se pretende devolver su autonomía a la justicia, la información, la enseñanza, a cada sector de la cultura. En suma, lo que se persigue es la fórmula de una democracia socialista, infinitamente más extensa de lo que fue nunca la democracia burguesa.

Nada ilustra mejor a mi entender la inspiración de la revolución húngara que la discusión sobre la función de los Consejos obreros durante la Asamblea constituyente del Consejo central de Budapest. Prevalece aquí la tesis de que los Consejos, sin dejar de asumir en lo inmediato la responsabilidad política a escala nacional, deben cuidarse de reivindicar todo el poder en el futuro régimen, so pena de exponerse a recrear las condiciones del totalitarismo tras haber destruido el monopolio del Partido comunista. La comprensión del peligro burocrático me parece alcanzar su punto máximo en esta asamblea obrera, que acaba de mostrar un máximo de atención al problema de la representatividad de sus miembros y que rehúsa confundir, de una manera general, *democracia* y *representación*, reconociendo que la primera supone una diferenciación de las fuentes de autoridad y un juego entre derechos específicos.

Estas indicaciones son, desde luego, demasiado sumarias, pero quería señalar que la revolución húngara, en tanto revolución espontánea, plural, tropezó a renglón seguido con el problema de la constitución general de la sociedad (constitución, pero no en el sentido jurídico, aunque la

preocupación jurídica sea fundamental frente a un sistema en el que se ha denegado la dimensión de la ley). Tropezó a renglón seguido, en otros términos, con el problema *político*, e intentó responder a él inscribiendo, proyectando en el espacio institucional los signos de la descompresión de lo social que ella instauraba por su propio movimiento. Si nos interrogamos sobre la revolución, debemos meditar acerca de esta experiencia, no contentarnos con imputar el proyecto de revolución a la ideología (lo cual bien podría dejarnos bajo el dominio de la ideología, en una posición complementaria del revolucionarismo) sino ponernos a concebir la figura de lo nuevo.

DEMOCRACIA Y ADVENIMIENTO DE UN "LUGAR VACIO"

Serge Viderman indicó primero brevemente las afinidades que guardan entre sí las sociedades de psicoanalistas y las burocracias que pueblan nuestro mundo social moderno. Luego —y ésta fue la parte central de su exposición— se interesó en un tipo de teorización en el campo del psicoanálisis y en una forma de mentalidad que le parecen llevar la marca del totalitarismo. Tal vez hubiese podido distinguir con utilidad entre lo que pertenece a la lógica burocrática y lo que pertenece a la lógica totalitaria. El examen mismo de las sociedades de psicoanalistas me parece apto para justificar esta distinción. Como quiera que sea, y sin pronunciarme sobre las conclusiones que Viderman extrae un tanto duramente de ciertas actitudes de Freud, me alegro de que su intervención nos invite a rearticular la reflexión sobre el psicoanálisis y la reflexión política.

Respondiendo a esta convocatoria, tomaré un punto de partida diferente. No el de la burocracia o bien del totalitarismo sino, me atrevo a decir, sin llegar a ellos, el de la democracia. Quiero decir: la democracia moderna, esa forma de sociedad que se inaugura a comienzos del siglo XIX, en cuyo seno alcanzará pleno auge el poder de Estado, en la que van a desarrollarse múltiples burocracias de nuevo género basadas todas en el modelo de una supuesta racionalidad científica, y que contiene el germen de formaciones totalitarias pero cuya virtud es, paradójicamente, colocar a los hombres y sus instituciones ante la prueba de una indeterminación radical.

Forma de sociedad, el término es sin duda impreciso; pero al menos deja entender que la política escapa a las definiciones convencionales del sociólogo y del politólogo. Estas hacen suponer que se podría circunscribir *dentro* del espacio social un sector particular de actividades, relaciones, instituciones, que llamaríamos políticos, al lado de otros sectores que serían el económico, el jurídico, el científico, el estético, etcétera. Ello supone guardar bajo mano ese espacio para fingir redescubrirlo o reconstruirlo articulando sus elementos; disimular la experiencia primera que tenemos de la sociedad, forjando la ficción de unas relaciones sociales y de unas dimensiones que preexistirían a la puesta en forma, a la

puesta en sentido y a la puesta en escena de la coexistencia. Supone, particularmente, disimular que no hay sociedad concebible sin referencia al orden del poder, de la ley, del saber, y sin una ordenación singular de sus divisiones: de la división de sexos y generaciones a la de grupos. Así pues, interrogar a lo político o, en este caso, a la democracia, implica a nuestro entender tratar de elucidar los principios generadores de un tipo de sociedad en virtud de los cuales ésta puede relacionarse consigo misma de una manera singular a través de sus divisiones y también —pues el término espacio no debe llevarnos a equívocos— desplegarse históricamente de una manera singular.

La reflexión política sobre el psicoanálisis sería de escaso alcance si no se tratara más que de confrontar instituciones llamadas políticas con instituciones psicoanalíticas, representaciones o comportamientos que estaríamos asignando a sectores *realmente* diferentes. Por el contrario, esta reflexión nos parece fecunda si intentamos restituir la aventura del psicoanálisis dentro de los horizontes de una aventura sociohistórica cuya clave por cierto no poseemos, pero que vuelve máximamente sensibles las paradojas que se nos aparecen. Esto no implica concesión alguna al sociologismo. No necesito precisarlo: no se trata de subordinar el campo del psicoanálisis al campo político, de creerlo así, nos someteríamos todavía más al esquema de una concepción realista de lo social. Se trata más bien de pensar un orden simbólico que permita descifrar un conjunto de oposiciones y de articulaciones empíricamente observables.

Diré incluso más: la aventura del psicoanálisis y, en primer término, el pensamiento de Freud, por el sacudimiento que imprimen en la relación convenida del *uno* con el *otro*, en la representación del poder, del saber, de la ley, pero también por los efectos de rebote de este sacudimiento, son aptos para despertar el pensamiento de lo político y conminarlo a indagar en la mutación que preside el advenimiento de la democracia moderna.

Les comunico sin tardanza mi convicción, que pasaré a desarrollar. El descubrimiento del psicoanálisis está ligado a un acontecimiento que ninguno de ustedes, creo, objetará: la disolución de los indicadores de la certeza. Ahora bien, todos los esfuerzos realizados para explorar la génesis del psicoanálisis —por fructíferos que sean— no deben hacernos perder de vista que dicho acontecimiento se imprimió en una revolución, la que Toqueville denominó "revolución democrática", y que socavó los fundamentos de la *distinción* entre los hombres dentro de la sociedad: una distinción que siempre —en todas las formaciones sociales anteriores— buscó apoyo en la naturaleza o, lo que viene a ser lo mismo, fue sacralizada por el mito o la religión.

Toqueville, lo recuerdo, creyó encontrar en la igualdad de condiciones el principio de la revolución democrática. Este era, según él, el hecho generador del que se deducían todos los demás. Se aplicó a detectar en la historia empírica las condiciones y el progreso de esa igualdad hasta la Revolución francesa y hasta su propio tiempo. No estaba poco atento, sin

duda, a la transformación del poder, pero la perseguía también en el registro de los hechos, observando que la monarquía se había afanado en rebajar a la aristocracia y en promover a la burguesía para incrementar su propio poder sobre todos. La acción de nivelación del poder de Estado precipitaba, pues, el proceso de igualación de condiciones, al mismo tiempo que encontraba en él la condición de su éxito.

Indudablemente, su análisis era mucho más sutil que lo que su tesis capital deja adivinar. Lo cierto es que, a mis ojos, Toqueville subestima, si es que no la descuida, una mutación que es de orden simbólico; y apuntemos de paso que ésta es la razón por la que tiene tantas dificultades para dar cuenta de la Revolucion francesa, al intentar restituir la continuidad de la historia hasta el punto de hacer la ruptura ininteligible.

No obstante, es imposible ignorar esta mutación no bien se pregunta uno en qué se convierte el poder en la sociedad democrática y, primeramente, cuál era su posicion y su figuración (lo uno no va sin lo otro) en la sociedad en que surge, el Antiguo Régimen. En resumen —ya que no me es posible emprender un verdadero análisis en el marco de esta intervención—, recuerdo que el poder monárquico era un poder incorporado en la persona del príncipe. No juzguemos por ello que éste detentara la omnipotencia. En el momento cumbre del absolutismo, la monarquía francesa no era un despotismo. Por encima del príncipe estaban la ley y la sabiduría divina. Pero el príncipe aparecía como un mediador entre los hombres y Dios; o bien —debilitada la eficacia de la religión— entre los hombres y esas divinidades de forma laica representadas por la Justicia y la Razón suprema. A la vez sometido a la ley y situado por encima de las leyes, el príncipe llevaba en sí mismo, en su corazón, en su voz, en su cuerpo inmortal, sobrenatural, al que su cuerpo natural, mortal, estaba acoplado, el principio de la generación y del orden del reino. No era sólo que su poder señalara un polo incondicionado: extramundano; sino que su persona se hacía garante y representante del Uno —su representante carnal—, y ello incluso en Inglaterra, donde pronto se impuso la idea de un cuerpo del rey en el que el príncipe se combinaba con el Parlamento.

En consecuencia, la nación —digamos el reino— se veía figurada como un cuerpo, como una totalidad orgánica, como una unidad sustancial, de tal suerte que la distinción de rangos y condiciones —cualquiera que fuese el incremento de la movilidad social que aseguraba en los hechos a un pequeño número el paso de un orden a otro—, este fenómeno (en el sentido más general, la jerarquía) quedaba referido él mismo a un fundamento incondicionado. En otros términos, el poder, en tanto era encarnador, en tanto estaba incorporado en la persona del príncipe, *daba cuerpo* a la sociedad. Había un saber de lo que era el *uno* para el *otro*, saber latente pero eficaz, que resistía a las transformaciones de hecho, económicas y técnicas.

El propio Toqueville, quien insiste no sin razón en el progreso de la igualdad de condiciones durante el siglo XVIII francés, observa atinadamente que mientras los hombres se volvían de hecho cada vez más seme-

jantes, no eran sino más proclives a producir los signos de su disimilitud; señala también que pululaban entonces pequeños cuerpos ordenándose como una arquitectura en función de sus relaciones con la cabeza del reino, el príncipe.

Ahora bien, la referencia a este modelo nos permite apreciar en su magnitud el trastrocamiento inaugurado por la democracia, y ello incluso antes de que diera nacimiento a las instituciones que en el presente nos parecen inseparables de ella, en particular el sufragio universal.

Como he tenido ocasión de señalar repetidamente, lo que surge es la nueva noción del lugar del poder como lugar vacío. Desde ahora, quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo. Más aún, este ejercicio está sometido al procedimiento de una renovación periódica. Esta implica una competencia regulada entre hombres, grupos, y muy pronto partidos, supuestamente encargados de drenar opiniones en toda la extensión de lo social. Semejante competencia, dado que sus condiciones deben quedar preservadas de una consulta electoral a otra, dado que la mayoría saliente debe respetar los derechos de las minorías, significa una institucionalizacion del conflicto. Mientras que el poder aparece fuera, por encima de la sociedad civil, se lo presume engendrado en el interior de ésta; mientras que aparece como el órgano instaurador de su cohesión, garante de su unidad territorial, garante de la identidad nacional en el tiempo, conserva la impronta del conflicto político que revela ser constitutivo de su ejercicio, es decir, la impronta de la división.

Esto es lo que merece atención: la noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida del fundamento.

La huella de este acontecimiento puede ser observada en dos registros. Por un lado, junto con la desincorporación del poder, se opera una desintrincación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento. La misma razón hace que el derecho se deje reconocer como tal, que desde ese momento se despliegue en su plenitud la dimensión de un devenir de los derechos, que el saber se haga reconocer como tal, que se despliegue plenamente la dimensión de un devenir de los conocimientos y que, en forma simultánea, el fundamento del derecho, el fundamento del saber, se sustraigan o, para decirlo mejor, que el derecho y el saber demuestren estar, por su propio movimiento, en continua búsqueda de su fundamento mismo. Por otro lado, la formación de una escena política, escena sobre la cual se ejerce la competencia por el poder, va a la par con el movimiento que da plena consistencia a la sociedad civil, revelando ser ésta la misma de parte a parte, a través de sus divisiones.

La sociedad relacionada consigo misma por efecto de la repre-

sentación de una nación y de un pueblo homogéneos es una sociedad paradójicamente confrontada con la heterogeneidad de los intereses, creencias, opiniones de las costumbres en general; una sociedad en la cual la legitimación del conflicto propiamente político señala en dirección a la legitimación del conflicto en la sociedad y la cultura.

Se podría pensar que la democracia moderna instituye un nuevo polo de identidad: el pueblo soberano. Pero sería un engaño ver restablecida con éste una unidad sustancial. Esa unidad sigue estando latente. El examen de la operación del sufragio universal basta para convencerse. Precisamente en el momento en que la soberanía pasaría a manifestarse, en que el pueblo se actualizaría expresando su voluntad, lo social queda ficticiamente disuelto y el ciudadano será extraído de todas las determinaciones concretas para quedar convertido en unidad de cálculo: el número sustituye a la sustancia.

Es ésta la pequeña exploración fenomenológica que me hacía decir que la democracia coloca a los hombres y a las instituciones ante la prueba de una indeterminación radical. Pero, apenas avanzamos por esta vía, se hace preciso pasar a otra vertiente.

No menos notable, en primer lugar, resulta el trabajo que se efectúa, bajo el signo de lo que podemos llamar ideología (aunque no podamos justificar aquí este concepto), para reacondicionar los indicadores de la certeza: indicadores de la división social —en el sentido restringido de la división de clases— o bien, en el sentido amplio, de la división entre la posición del *uno* y el *otro*, por la operación del discurso de conocimiento y por la operación de la institución; indicadores de la propiedad, de la familia, de la escuela, o de la institución médica, o del manicomio; indicadores de la cultura al servicio de una discriminación de los lugares de aquellos que —como se decía en el siglo XIX— detentan riquezas, luces, honores, y de los otros. Esta discriminación implica a la vez la afirmación del reconocimiento mutuo de los semejantes y el sometimiento, a los detentadores del poder, de los que están desprovistos de él.

Inútil será que se demore en este punto. Lo que me parece importante subrayar es, por una parte, que la elaboración de los indicadores de la diferencia pasa por el discurso, que no puede prescindir de una teorización de lo justo y de lo injusto, de lo racional y lo irracional, de lo natural y lo antinatural, de lo civilizado y lo bárbaro o lo salvaje, de lo normal y lo patológico, etcétera. Por la otra, que la ideología no puede resumirse en la tentativa de producir y nombrar la diferencia y de postular a la institución como lugar de su dominio; que pasa también a través de los discursos aparentemente subversivos que arrasan con el discurso dominante y pretenden a la vez abolir la división social en lo real, destruir la institución como tal y que deniegan, por último, el orden de lo simbólico. También me importa remarcar que por efecto de los choques que a su vez recibe el discurso dominante, éste no cesa de transformarse, y que por lo tanto nos es preciso descifrarlo al contacto de sus transformaciones. Así pues, apuntémoslo al pasar, lo que el marxismo denuncia como ideología burguesa ya no es más que un blanco de ataque ampliamente imaginario.

En segundo lugar, no menos notable en la democracia moderna —y ello en contradicción con la dinámica política que evocábamos, con la representación del lugar del poder como lugar vacío— no parece la creciente sujeción a una potencia impersonal que decide, para bien o para mal, sobre la existencia de cada uno. Esta potencia que Toqueville descubría en el poder de Estado, del que él decía que las viejas palabras despotismo o tiranía no le convenían, podemos encontrarla también a través de las grandes burocracias modernas. Pero limitémonos al Estado. En él, el poder se ofrece como una instancia anónima, destinada a tomar a su cargo todos los aspectos de la vida social, desde la producción hasta la higiene o las recreaciones; poder tutelar, minucioso, reglamentario, decía tan bien Toqueville, que vela sobre los individuos desde la infancia hasta la muerte. Es verdad que nuestro autor se detiene casi siempre en la constatación, conformándose con describir los efectos de un proceso de centralización cuyo origen él rastrea en la monarquía absolutista. Pero, al menos en un pasaje, arroja una súbita luz sobre la paradoja democrática. Luego de señalar que "esa suerte de servidumbre regulada, silenciosa y pacífica cuyo cuadro acabo de trazar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad y no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo", sostiene más adelante: "Cada individuo sufre que se lo tenga sujetado, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo el que sostiene el otro extremo de la cadena" (*Démocratie en Amérique*, 2° vol, p.325, Gallimard).

Lo que él nos hace pensar entonces es el extraño deslizamiento que se opera entre *no darse a nadie* —que es la fórmula misma de la libertad—, darse a algo que es como uno mismo, y reencadenarse a un poder impersonal y sin límite, en el sentido de que ya no es el de Otro.

El tercer punto que considero destacable debe ser distinguido del precedente aunque esté próximo a él. He observado que la democracia marca el fracaso de la representación de un pueblo actual. La prueba de la división social o, más generalmente, de la diferencia, se combina con la afirmación tácita de una unidad, de una identidad del pueblo. Pero éste no toma cuerpo. Ahora bien, es verdad que la lógica de un poder cuyo ejercicio permanece dependiente del conflicto sigue siempre expuesta a la amenaza de una desordenación. Si el conflicto se exaspera, si ya no encuentra su solución simbólica en la esfera política, si los gobernantes y partidos ya no pueden sostener esa trascendencia interna social que constituye la característica del sistema democrático, el poder parece rebajarse al plano de lo real, como algo *particular*, al servicio de los intereses y apetitos de los ambiciosos —en suma, si el poder se muestra *dentro* de la sociedad y al mismo tiempo indica o señala la imagen de ésta como fragmentación—, y entonces el fantasma del Pueblo-Uno, de su identidad sustancial, el rechazo de la división, la reactivación de la búsqueda de un cuerpo soldado a su cabeza, de un poder encarnador, hacer surgir el totalitarismo.

De una u otra manera, estas últimas reflexiones me mueven a la misma conclusión: si es verdad que en la democracia moderna la dimensión simbólica de lo social tiende a hacerse reconocer como en ninguna otra formación histórica, no es menos cierto que semejante experiencia corre el riesgo de resultar insostenible. Allí donde la pérdida de los fundamentos del orden político y del orden del mundo es sordamente experimentada, allí donde la institución de lo social hacer surgir el sentido de una indeterminación última, el deseo de libertad conlleva la virtualidad de su inversión en deseo de servidumbre; inversión que, o bien no altera las formas exteriores de la libertad, como decía Toqueville, o bien hace surgir un despotismo de nuevo tipo.

Una exploración de la democracia (apenas bosquejada aquí), que se hiciera al contacto de su desgarramiento interno, que condujera y recondujera de un borde al otro, ¿sería capaz de esclarecer el campo del psicoanálisis?

Tendrán que juzgarlo ustedes. A mis ojos, ella podría hacer más familiar lo que ese campo tiene de más desconcertante. Me parece que alejándonos de él en apariencia, podríamos obtener una proximidad imprevista. Y no hay en esto azar alguno. Pues el psicoanálisis inaugura el más riguroso cuestionamiento acerca del saber, acerca de la implicación del poder en el saber, acerca de la relación del *uno* con el *otro*, y no solamente sobre su mutuo reconocimiento sino también sobre su mutua imbricación; el psicoanálisis inaugura un cuestionamiento en el que la libertad se torna sensible al contacto de una división, de un apartamiento interno de uno mismo respecto de uno mismo. ¿Cómo imaginaríamos esta frecuentación de lo desconocido, esta atracción por lo indominable y por lo interminable en otra sociedad política que aquélla que se vuelve de parte a parte histórica, al renunciar a una instancia última de certeza? ¿Y cómo no reconoceríamos además el sello de la aventura democrática en lo que retorna en el campo del psicoanálisis precisamente por efecto de la relación con lo indominable, con lo interminable, de la disolución de los indicadores de la certeza: la solidificación de la institución, la preservación de un espacio controlable donde los agentes son reasignados a un lugar, donde lo procedimientos del conocimiento y el ejercicio de las funciones están reglamentados o, más aún, la fantasmatización de la teoría como gran Saber, incorporada en la persona de Freud o de tal o cual de sus sucesores? ¿Cómo no vernos tentados, por último, de deportar al campo de la práctica misma del psicoanálisis la cuestión política que Toqueville dejaba entrever, *sin perjuicio de penetrarla analíticamente*: de donde deriva que no darse a nadie, sustraerse al poder de alguien, de Otro, comporta el riesgo de dejarse reencadenar por un poder sin contornos, sin rostro, anónimo, ajeno pues a toda impugnación, y bajo el cual se rehace la evidencia de la obediencia a la regla y de un saber último?

REFLEXIONES SOBRE LA OBRA DE CLASTRES

Poco tiempo después de la muerte de Clastres, Maurice Luciani, quien fue sin duda su amigo más cercano, como lo fue él para mí, escribió, en nombre de la redacción de *Libre*, unas líneas sobrias y veraces cuya relectura resulta hoy especialmente conmovedora, ya que muy pronto iba a desaparecer él a su vez, llevado por una enfermedad extremadamente cruel, y porque el sumario retrato que trazó entonces restituye su presencia no menos que la de su camarada:

> La obra seguirá su avance. Pero conservar a Pierre vivo entre nosotros es también recordar lo que daba fundamento a esa obra y hacía que lo amáramos: el desdén por los importantes y los charlatanes, así como la atención a toda palabra verdadera; una broma perpetua, pero la ira súbita contra la opresión y la impostura; la distancia de la ironía y la presencia lacónica de la amistad, la indiferencia al espíritu del tiempo, el desprecio al pensamiento de referencia, la marcha solitaria.

Añadía: "A menudo veremos de nuevo en las esquinas a ese paseante burlón y secreto."[1] Ultima frase que con frecuencia ha retornado a mi memoria, pues también Luciani era ese paseante singular, y a Clastres y a mí nos gustaba recordarlo. Sin embargo, Luciano no dejó detrás una obra que llevara su marca. En la de Clastres, en cambio, quienes no lo conocieron pueden encontrar algo de su carácter, el desdén por los importantes y los charlatanes, la ira contra la impostura, unida a la broma y la ironía, si leen por ejemplo el feroz y ocurrente panfleto impreso en *Libre* (nº 3, 1978) después de su muerte ("L'anthropologie des marxistes"); la atención a la palabra verdadera, la presencia lacónica de la amistad, si saben percibir la persona del narrador en *Chronique des Indiens Guayaki*.

Esta obra revela de manera sin par lo que era en Clastres el sentido de la amistad, en la antigua acepción del término, la facultad de descubrir en el otro a un semejante y de hacer del pensamiento una cosa compartida. En una nota que le consagré hace algunos años, expresé ya mis sentimiento sobre el autor de *Chronique*; mencioné la precocidad de su visión "ya formada antes del tiempo de los viajes". Permítanme citarla, pues hoy no podría hallar palabras mejores:

[1] *Libre*, nº 4, 1978.

En vano se sospecharía que no quiso o no supo ver sino lo que convenía a su expectativa. Por el contrario, leyéndolo se maravilla uno de un encuentro con el *otro* que estaba prefigurado en él mismo. Clastres, es verdad, descubrió a los indios en los libros antes de descubrirlos en la selva tropical, y nutrió su inspiración en los relatos de antiguos viajeros y misioneros; no obstante, si fue inmediatamente capaz de descifrar lo que aquéllos dejaban entrever sin nombrarlo, a veces disimulándolo, es sin duda porque antes de dedicarse a la etnología llevaba ya en sí mismo la figura de ese otro, y era capaz de reconocerlo afuera, de revelar su identidad y dejarlo hablar. [2]

El afán de redactar una crónica, sobre todo su manera de conducirla, descartando todos los arificios que pueden tentar a un autor deseoso de caer bien (para retomar una vez más las palabras de Luciani: *la indiferencia que manifiesta al espíritu del tiempo*), revelan la calidad de su apego a esos indios cuya vida había compartido, su decisión de hacerse su testigo, e incluso algo más, una suerte de piedad ofrecida a un pueblo orgulloso y condenado a desaparecer. Ningún énfasis cuando evoca la tragedia a punto de culminar, la obra pronto consumada de un mundo que se había proclamado "nuevo"; deja entonces la palabra a Montaigne. Ninguna complacencia consigo mismo sino el simple afán, cuando habla en primera persona, de no disimular la presencia del narrador en el relato de lo que descubre. Nada que traicione el vano deseo de creer en la bondad del pueblo víctima, pues Clastres no ahorra a nuestra sensibilidad de lectores ningún detalle que le repugne: solamente el esfuerzo constante de comprender a otros hombres.

Evoco en primer lugar la *Chronique* porque traduce un extraordinario don de ver y de oír. Basta evocar las primeras páginas, donde se relata el crucial acontecimiento del nacimiento de un niño.

Todo nacimiento es vivido dramáticamente por el grupo entero; no es la simple adición de un individuo más a tal o cual familia, sino causa de un desequilibrio entre el mundo de los hombres y el universo de las potencias invisibles, la subversión de un orden que el ritual debe consagrarse a restablecer. [3]

Clastres no lo ignoraba antes de asistir al parto de una india y de seguir los episodios del rito desplegado tras de la "caída" del niño. Conocía también, antes de vivir con los guayaki, los principales mitos de su cultura. Pero ello hace más notable aún su capacidad para observar y describir, jamás puesta al mero servicio de la teoría. Y estas mismas palabras son inadecuadas, pues no sólo se trata de observación. El don de oír y de ver se ejerce al máximo cuando Clastres percibe lo que no parece merecerlo: un gesto furtivo, una pizca de frase; como si lo más valioso no residiera tanto en el poder de concentrar su atención como en el dejarse distraer

[2] *Ibid.* (noticia originalmente publicada en *Encyclopaedia Universalis*).

[3] P.Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, París, Plon, col. "Terre humaine", 1972, p.12.

del espectáculo, captar signos en el límite de lo visible, de lo audible: por ejemplo, en el momento de nacer un niño, percibir la extrañeza del silencio. Y, parejamente, no se trata tanto de descripción. El relato se entrelaza sin cesar con una interrogación sobre el ser social de los guayaki que se abre también a su historia. Incluso cuando se dedica a pintar una escena, por ejemplo la del parto, con precisión sorprendente, la postura de la madre al término de su trabajo, los gestos de los personajes encargados de recibir al recién nacido, y luego, al otro día del suceso, la partida del padre para la caza, investido como está, por un momento, de poderes excepcionales y marcado por una no menos excepcional vulnerabilidad, Clastres no se limita a mostrar a su lector lo que ve sino que hace presente lo que los actores ven y, más allá de lo que éstos ven, en la selva que los envuelve, los seres invisibles que los vigilan o esperan.

Clastres se distinguió, lo sabemos por su concepción de la sociedad primitiva: una sociedad política, eminentemente singular, afirmaba él, una "sociedad contra el Estado". Algunos la abrazaron con fervor encontrando en ella la justificación de su condena de la organización social que nos es propia, mientras otros la convertían en objeto de irrisión. Pero es oportuno recordar primero que esta concepción —más allá de la forma en que surgió en su espíritu— se plasmó al contacto de una experiencia y en respuesta a preguntas que el "buen sentido" de los viajeros occidentales imposibilitaba responder. Esta experiencia no sólo invalidaba las categorías del observador: el encuentro de lo absurdo entrañaba un desafío. La *Chronique* lo muestra a las claras. En cierto pasaje refiere la conducta en apariencia ininteligible del jefe de una tribu que vivía desde hacía dos años bajo la autoridad de un paraguayo. Este, cada vez que tomaba una decisión que afectaba a la colectividad, la comunicaba públicamente, de suerte que todos se enteraban: pues bien, el jefe indio consideraba entonces su deber informar a cada familia, personalmente, como si ésta nada supiera. Y, lo que es más, apunta Clastres, "los indios, al escuchar a su jefe, parecían ignorar por completo lo que les decía: extraña comedia donde los oyentes simulaban sorpresa, prestando toda su atención a aquel que, por supuesto, no podía engañarse con su asombro". [4] Invalorable ejemplo del encuentro con el absurdo. Sin embargo, veamos en qué forma da lugar a una interpretación que rompe con la evidencia sensible. "¿Cuál era el secreto de este juego? ¿Qué regla se esmeraban todos en respetar con una misma complicidad? ¿Por qué tenía que repetir Jivukugi (el jefe) inutilmente lo que los otros ya sabían?" Clastres responde:

> Los indios sólo se consideraban realmente informados a partir del momento en que recibían su saber de los propios labios de Jivukugi; como si sólo su palabra garantizara el valor y la verdad de cualquier otro discurso. [...] Tenía yo ahí sencillamente la naturaleza esencial del poder político entre los indios, la relación real entre la tribu y el jefe. Como líder de los aché, Jivukugi *debía hablar*, eso era lo que esperaban de él [...]. Era la primera vez que observaba

[4] *Ibid.*, p.103.

yo directamente, pues estaba funcionando, transparente, ante mi vista, la institución política de los indios. [5]

Este episodio, señalémoslo, no sólo es apto para revelar la diferencia entre dos géneros de poder. La sagacidad de Clastres consiste en descubrir, por el hecho de que coexisten en un mismo sitio, que cada uno traduce la negación del otro. Negación simbólica, ciertamente, ya que el jefe indio no puede hacer otra cosa que repetir y comentar las órdenes impartidas por el jefe paraguayo, pero negación, en este mismo sentido, plenamente eficaz, ya que el poder del primero, al redoblar el del segundo, recusa la legitimidad misma del mandato. Como lo aclara el autor, podemos ver así de qué modo los guayaki, sin elaborar "la teoría de su poder político [...], se contentan con poner en práctica y mantener una relación inscrita en la estructura misma de su sociedad, relación que encontramos, de manera recurrente, en todas las tribus indias". De una manera general, "estas sociedades salvajes" *se rehusan*, mediante un acto sociológico y por tanto inconsciente, a que su poder se haga coercitivo. [6]

Respondiendo a una sugerencia de Miguel Abensour quisiera decir ahora por qué me interesó tan vivamente la obra de Clastres, y referir también los interrogantes que me planteó y todavía me plantea. Me parece necesaria, en consecuencia, una breve mirada retrospectiva. Apasionado en mi juventud por la literatura etnológica, adquirí tempranamente la convicción de que el fenómeno de las llamadas sociedades primitivas cuestionaba seriamente los principios de la filosofía de la Historia, al de Hegel y Marx y aquello que lleva aún sus huellas en los últimos escritos de Husserl, al mismo tiempo que requería una reflexión filosófica de la que no había rastros en los trabajos estructurales, a pesar de su fecundidad. Intenté, pues, bosquejar esa reflexión en un artículo titulado "Société sans histoire et historicité" [7] (1952). Puse allí de relieve las dificultades de una teoría que pretendía excluir del curso de la Historia a sociedades aparentemente cerradas sobre sí mismas y que no presentaban por tanto signo alguno de evolución, y que sin embargo no tenía derecho a definirlas como naturales, ya que por fuerza debía aprehender en ellas una figura primera de la humanidad. Estas dificultades me parecían indicio de una concepción abstracta de la Historia; consideraba yo que no se podía disociar un modo o un estilo de devenir, de un modo o un estilo de vida social, y que por lo tanto había que admitir que las sociedades primitivas se conformaban de tal manera que quedara preservada su organización, y que pudiera perdurar conjurando la amenaza de lo nuevo.

La etnología, decía yo entonces, permitía retomar en términos nuevos la reflexión sobre la historia siempre y cuando se procurara con ella no el acceso a formas primitivas de la evolución humana sino más bien elementos de una confrontación entre dos formas de devenir. [8]

[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p.106.
[7] C.Lefort, *Les Formes de l.Histoire*, París, Gallimard, 1978 (originalmente publicado en *Cahiers internationaux de sociologie*, nº 12, 1952).
[8] *Ibid.*, p.32.

Sin entrar en los detalles de mi argumentación, creo oportuno indicar sus líneas principales. Primeramente señalaba yo que, una vez abandonada la ilusión en organismos sociales rudimentarios cuyas funciones se deducirían de imperativos naturales de subsistencia, una vez reconocidas, en las instituciones, las prácticas y creencias primitivas, conjuntos articulados que llevan la marca de una lógica humana, no bastaba con dilucidar las reglas subyacentes a la vida social; todavía debíamos comprender de qué modo implicaban éstas una formalización de las relaciones vividas entre los hombres y a qué tendía esa formalización. En otras palabras, sin ignorar el problema referido a las condiciones de posibilidad de la cultura en general o de tal o cual sistema cultural en particular —cuestión central de la escuela estructuralista—, formulaba yo otro muy diferente: qué intención, tácita por supuesto, se manifiesta en las sociedades primitivas, que certifica sobre todo una "manera singular de ser en el Tiempo". Apoyado en cierto número de hechos que indicaban, aquí y allá, una inadecuación de las conductas a las reglas, o conflictos entre las reglas, o la existencia de instituciones aparentemente destinadas a desactivar los efectos de tales conflictos, procuraba discernir en la cultura los signos de una génesis, una dimensión del *advenimiento*, un juego interno de preguntas y respuestas. En segundo lugar, recusaba una interpretación que, descuidando el sentido de una elaboración sociocultural de tipo singular, pretendía imputar el curso de la Historia, en última instancia, o bien a la concatenación de las modificaciones de las fuerzas productivas, o bien a la marcha del espíritu en busca de sí mismo. Al mismo tiempo me aboqué a la tarea no de descartar, sino de reformular, la noción de una ruptura entre lo que Hegel denominara "sociedades sin historia" y las sociedades "históricas", que por mi parte yo llamaba "sociedades estancadas" (expresión seguramente poco satisfactoria que avancé para traducir la de *steady state*, forjada por Gregory Bateson) y a veces "sociedades progresivas" (desafortunada expresión, sin duda, pues se aplicaba a muchas sociedades que habían ignorado la idea de progreso, pero destinada a explicar que incluso éstas se habían ordenado en forma tal que posibilitaban la producción de cambios acumulativos). En el afán de concebir esta ruptura, me pregunté por la significación que alcanza el acontecimiento en un mundo donde existe aprehensión de la distinción entre un pasado, un presente y un porvenir humanos, legitimación de la acción por antecedentes históricos, visión de un tiempo articulado y en continuidad consigo mismo, y propuse un cuestionamiento similar con respecto a la sociedad primitiva:

> Así como es preciso situarse en el nódulo de la sociedad histórica para captar el movimiento del sentido, la pluralidad de posibilidades, el debate siempre abierto, convendría entender de qué modo la sociedad primitiva se cierra el futuro, deviene sin tener conciencia de transformarse y en cierta forma se constituye en función de su reproducción. En síntesis, debería investigarse qué género de historicidad revela la sociedad estancada". [9]

[9] *Ibid.*, p.40.

En tercer lugar, extraje de la descripción de la vida social en Bali efectuada por Bateson un esquema cuyo alcance excedía de lejos, a mi juicio, el marco de su estudio. Entendía yo que en el modo de inserción de los hombres en el espacio y el tiempo (un espacio siempre concreto, singular, definido en función de la habitación y del recorrido, un tiempo no menos concreto, circunscrito en función de acontecimientos sociobiológicos o sociosobrenaturales), en la constitución de una red rigurosa de relaciones sociales y en la representación de un universo cerrado del que estaban desterrados toda relación neutra y todo signo de lo desconocido, podíamos descifrar los signos de una práctica colectiva deliberada que, ordenándose bajo la representación de una proximidad del hombre con el hombre, se esforzaba, frente a los conflictos latentes o declarados, en desviar la amenaza que sus efectos harían pesar sobre la estabilidad de la comunidad. Por último, lejos de reducirme a la idea de una diferencia radical entre sociedades "sin historia" y sociedades "históricas", destaqué en las primeras una serie de rasgos que no eran ajenos a la configuración de las segundas y, en éstas, los signos siempre persistentes de una resistencia al cambio, de una tendencia siempre reiterada a una clausura en los límites de lo adquirido.

Llegaba así a la conclusión de que los términos del problema formulado inicialmente en la teoría moderna de la Historia debían ser invertidos: "si se admite que la historia [...] no está dada con la coexistencia, es preciso llegar a entender de qué modo una coexistencia se hace historia.[10] Así pues, no sólo la sociedad primitiva es paradójica; tenemos que pensar la historia como una aventura que surge sobre un fondo de relaciones humanas que no necesariamente la reclama. Resumiendo en términos bien sintéticos mi conclusión, diría que la concepción estructuralista y la concepción evolucionista me parecían, aunque en grados diversos, igualmente insuficientes. De un lado, se olvidaba que una sociedad se define, se conecta consigo misma en razón de una experiencia singular del ser y del tiempo. Del otro, se olvidaba que los acontecimientos en los que se perseguía la causa de los cambios (ya sean de orden técnico, económico, demográfico o consistan en el encuentro o choque de pueblos diferentes) sólo en el marco de una cultura dada adquirían significación, que sus efectos dependían de la manera en que se los acogía e interpretaba. Había que abandonar, pues, la idea de una Historia en sí y para sí donde las formaciones sociales se eslabonarían como si cada una creara por su propio desarrollo las condiciones de su superación. La naturaleza de las sociedades primitivas era la mejor prueba de un rechazo de la historia, y la de las sociedades occidentales modernas el de un consentimiento con la historia. Lo que llamamos historia no podía desprenderse de un modo singular de institución de lo social.

Me permití evocar ese viejo estudio (algunos de cuyos temas iba a reelaborar posteriormente) porque planteaba cuestiones que no son extrañas, por cierto, a las que Clastres formuló años después. Es verdad que

[10] *Ibid.*, p.47.

mi cultura, en el terreno en el que me aventuraba, era puramente libresca y lacunar; yo apenas si estaba entreviendo lo que podía aportar la etnología a una nueva reflexión sobre la historia... Por eso, cuando descubrí los primeros escritos de Clastres, éste se me apareció como el antropólogo que yo tanto necesitaba, un antropólogo que partiendo de un conocimiento íntimo de las sociedades salvajes —adquirido durante una prolongada estancia en el Paraguay y después en Brasil— trastrocaba las evidencias del evolucionismo y revelaba las insuficiencias del estructuralismo. Mejor que cualquier otro, mostraba lo que el mundo primitivo tenía de irreductible a las categorías mentales del hombre occidental, del hombre tributario de la experiencia moderna de la historia; de qué modo una humanidad semejante —que según algunos había vegetado y según otros desplegado todos los recursos de un saber salvaje a la espera de unos golpes de suerte que hicieran surgir el progreso— se había cerrado las vías de un cambio cuyos peligros presentía; es decir, que se había defendido metódicamente contra cualquier desmesura que destruyera su unidad.

Por lo demás, Clastres abría un camino en el que yo mismo me había internado. Lo que él situaba en el fundamento de la comunidad primitiva no era el rechazo de la historia ni del conflicto social, sino el de un poder susceptible de desligarse de ella, el rechazo de una división interna que posibilitara a término la aparición del Estado. El tema que Clastres enunciaba o, para decirlo mejor, que descubría en el nódulo de la sociedad primitiva, era el tema de lo político. Como afirmó luego en vigorosos términos, la sociedad primitiva es una sociedad política, pues más allá de los mecanismos que aseguran la constitución de una humanidad fuera del reino de la animalidad, no existe, bajo una u otra forma, más sociedad que la política. En este sentido, la primera tarea que se propuso fue comprender el modo en que los primitivos realizaban y percibían su existencia política, forjando instituciones, apelando a prácticas de mantener a raya cualquier intento de erigir un poder por encima de la comunidad. Su tesis general se apoyaba en varios análisis convergentes: el del cacicazgo, que revela la prohibición de ejercer un mando impuesta a quien fue instalado en posición preeminente; el del ritual iniciático, en el que los ancianos imprimen sobre el cuerpo de los adolescentes, por medios que al parecer mucho tienen de la tortura, la ley de la comunidad: una ley de la que sabrán, desde entonces y para siempre, que impone a cada cual la igualdad de condición con los demás; el de la producción de bienes de subsistencia, calculada como está para el sustento del grupo en el presente y el futuro próximo y guiada siempre por el rechazo deliberado de toda acumulación de riquezas, que podría llegar a perturbar el equilibrio del grupo; o también el de las guerras incesantes a las que se entregan las tribus salvajes y cuya probable función está en mantener la integridad de cada una como consecuencia de su lucha contra el extranjero o, de manera más general, preservar la configuración de un mundo diversificado, rebelde a cualquier intrusión de potencias conciliatorias y unificadoras. Estos

hechos que muchos etnólogos habían descrito sin relacionarlos entre sí, Clastres los reunió y los explicó, mostrando, más allá de la singularidad de las conductas o instituciones, una intención común a todas las sociedades primitivas, una intención política.

Mirando a Clastres afiné yo tanto más mi atención, cuanto que había crecido en mí la convicción, desde mediados de la década de 1950, de que sólo la inteligencia de lo político podía sacarnos del trillado carril positivista en que nos mantenían tanto la teoría marxista como las ciencias sociales. Por un camino muy distinto del que él iba a tomar, poco a poco me vi llevado a entender que la sociedad era en su esencia una sociedad política, y que un tipo de sociedad se distinguía de otro por una conformación de las relaciones entre los hombres, clases o grupos, cuyo principio estaba ligado al modo de generación y representación del poder.

No importa mi itinerario. Sólo diré que adquirí esta convicción, en parte por efecto de la exigencia de descubrir la mutación que daba origen al totalitarismo, y en parte al contacto de la obra de Maquiavelo, a la que consagré un largo trabajo. La formación del régimen de la U.R.S.S. me pareció exigir un análisis que excedía el campo de lo económico y de lo social: ni la expansión de la burocracia ni el proceso de concentración del capital en el mundo moderno bastaban para dar cuenta del nacimiento de un nuevo Estado que, a consecuencia de la dominación de un partido, se empeñaba en destruir las articulaciones de la sociedad civil y en disimular toda división. En cuanto a la lectura de Maquiavelo, me persuadió de que el antagonismo de clases o, más ampliamente, la diferenciación de las fuerzas sociales, sólo adquirían un sentido preciso en razón de la posición que ocupaba el poder y, lo que es todo uno, de la representación que de ella forjaban a la vez el príncipe o sus agentes y la colectividad a él sometida. De este modo se me impuso la idea de una división originaria, constitutiva de la sociedad como tal, cuyo signo se descubría siempre en la figuración del poder: instancia simbólica que no estaba, estrictamente hablando, en el exterior, ni en el interior del espacio al que confería su identidad, pero que le preservaba simultáneamente un *adentro* y un *afuera*.

Lejos de juzgar que se oponían a los míos, los análisis de Clastres me incitaron a profundizar mi reflexión sobre lo político. Se equivocan, pues quienes creyeron que nuestro entendimiento disimulaba una oposición arguyendo que él hablaba de una indivisión de la sociedad primitiva cuando yo defendía la hipótesis de una división social irreductible. No era entenderlo apoderarse de un término que en efecto él había utilizado —imprudentemente, a mi juicio— para ignorar lo esencial de su interpretación. Clastres no afirmó que existieran sociedades sin poder, sociedades que por lo tanto ignorarían la división. Esta concepción respondía justamente a un punto de vista tradicional que él mismo habría criticado. Clastres juzgaba —lo cual es muy diferente— que la sociedad primitiva se había edificado como *sociedad contra el Estado*, que había montado un sistema de defensas para hacer imposible la formación de un poder que, separado de la comunidad, tuviera la libertad de volverse contra ella, so-

metiendo sus miembros a un jefe. Casi no es necesario reiterar que semejante noción suponían que la sociedad no coincidía *de hecho* consigo misma, que afrontaba una división cuyos efectos se esforzaba en anular. Nuestros trabajos respectivos siguieron, y es lo único, una dirección diferente. Clastres reconocía como yo que el origen de la división social no se podía rastrear en lo real, que el poder no se resumía en unas cuantas funciones empíricas, cualquiera sea el modo en que se las defina. Y para él, tanto como para mí, el conocimiento sociológico no se discriminaba de la interrogación filosófica, por la sencilla razón de que la vida social implicaba ya, para quienes estaban apresados en ella, una interrogación sobre el hombre y el mundo.

No obstante, es verdad que nuestras afinidades iban acompañadas de ciertas divergencias que me interesaba señalar. Recaen en primer lugar sobre la tesis de una oposición radical entre la sociedad primitiva concebida como sociedad contra el Estado —sociedad igualitaria, libre— y todas las otras sociedades que comprenden un Estado y que supuestamente se establecen y mantienen gracias a una complicidad entre el deseo de opresión y el deseo de servidumbre. Como vamos a ver, esta tesis pone en juego la propia idea que nos hacemos de lo político. Pero además necesito salvar ya mismo un malentendido. No sería razonable atribuir a Clastres la tesis de que la sociedad primitiva nos ofrecería la imagen de la "buena sociedad", que proporcionaría un modelo que los contemporáneos deberían adoptar para librarse de la perversión de las instituciones modernas. Ciertamente, algunos lectores creyeron hallar en *La Société contre l'Etat* razones para adherir a una tesis semejante y se la adueñaron como verdaderos adeptos. Se engañaban. Clastres no ignoraba el fenómeno y yo le escuché expresarse sobre ello con su humor habitual. Pero poco importa mi testimonio. Si se quiere conocer su pensamiento al respecto, lo mejor es releer las pocas líneas en las que precisa el designio de La Boétie:

> Apenas ese fácil y ligero deslizamiento de la historia a la lógica, apenas esa grieta en lo más naturalmente evidente, apenas esa brecha en la convicción general de que no se puede pensar la sociedad sin su división en dominantes y dominados. Al soprenderse de ello, el joven La Boétie trasciende toda la historia conocida para decir: es posible otra cosa. En absoluto, claro está, como programa a realizar; La Boétie no es un militante. En un sentido, el destino del pueblo le importa poco, mientras no se rebele; por eso, autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, puede ser al mismo tiempo funcionario del Estado monárquico. (De ahí lo gracioso de considerarlo un clásico del pueblo.) [11]

Con todo, es legítimo examinar el argumento de que la existencia del Estado —producida en la estela de la formación de un poder desprendido de la comunidad— sería por sí sola índice de una fractura en la Historia de la humanidad: fractura tal que si la descubriéramos obtendríamos la

[11] P.Clastres, "Liberté, Malencontre, Innommable", nota final a E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p.230.

inteligencia entera de ésta, ya que hasta un momento dado sería Historia de la lucha contra el Estado y, a partir de ese momento, Historia de una lucha al servicio de la expansión continua del Estado.

En el ensayo que consagró a La Boétie (en el mismo pasaje que acabamos de citar), Clastres designa el momento de la ruptura, utilizando un término tomado de este pensador, como *desgracia*, y le añade este comentario: "Desgracia: accidente trágico, desventura inaugural cuyos efectos no cesan de extenderse hasta el grado de abolir la memoria del antes, hasta el grado de que el amor de la servidumbre ha sustituído al deseo de libertad". [12] No se duda de que comparte aquí la opinión que presta a La Boétie, ya que de inmediato lo juzga "más clarividente que ningún otro". Observemos que el "deslizamiento de la historia a la lógica" implica un deslizamiento a la moral. Pero no es éste el punto conflictivo: la filosofía política nunca se atuvo a los límites del conocimiento objetivo. Lo único que me sorprende es la elevación del juicio, la intención de abarcar el pasado en su totalidad para localizar en él una línea divisoria entre la era de la libertad y la era de la servidumbre. Por supuesto, nuevamente debemos evitar una simplificación abusiva. Clastres nunca pretendió que a partir de la formación del Estado todos los regímenes políticos fueran teatro de una misma opresión. Incluso en el mismo ensayo recusó expresamente este juicio:

> Es obvio, naturalmente, que la esencia universal del Estado no se manifiesta de manera uniforme en todas las formaciones estatales, cuya variedad la historia conocida nos enseña. Sólo comparadas con las sociedades primitivas, con las sociedades sin Estado, revelan todas las demás ser equivalentes [...], hay una jerarquía de lo peor y el Estado totalitario, bajo sus diversas configuraciones contemporáneas, está ahí para recordarnos que, por profunda que sea la pérdida de la libertad, nunca se la pierde lo suficiente, nunca se acaba de perderla. [13]

Pero esta prudencia en la condena de las formulaciones estatales no anula la audacia de quien quiere llegar a la raíz del mal y cortar. Así como me parece fecunda la idea de una servidumbre voluntaria —y creo que abre una "brecha en la convicción general de que no se puede pensar la sociedad sin división entre dominantes y dominados", que mueve a dirigir una mirada nueva sobre nuestras propias instituciones—, del mismo modo me parecen injustificables estas cuatro aseveraciones: que los regímenes de las sociedades estatales se distinguen solamente por el grado de la opresión ejercida o por la intensidad de la servidumbre; que los efectos de la desgracia "no cesan de extenderse"; que la naturaleza del Estado se resume en el ejercicio de la coerción; y, por último, que la vida social, allí donde existe el Estado, se halla por entero bajo su dominio.

La primera lleva a olvidar especialmente la clásica distinción entre poder arbitrario y poder regido por leyes, pero también la distinción que nuestro tiempo nos enseña a reconocer entre un poder incorporado en la

[12] *Ibid.*, pp.230-231.
[13] *Ibid.*, pp.234-235.

persona de un amo o en un grupo, detentador del principio de la ley y del conocimiento de los fines últimos de la sociedad, y un poder sustraído a la apropiación de los depositarios de la autoridad y al mismo tiempo impotente para subordinarse la ley y el saber. La segunda remite a una nueva versión de la novela histórica a la que deben su poder de seducción las teorías de Hegel y Marx: éstas no resisten el examen del desarrollo de las sociedades, que no tiene nada de lineal. La tercera reduce todos los rasgos del Estado a la coerción, por la única razón de que revela estar siempre presente, siendo que esto no permitiría inferir que la coerción proporcione la clave de su formación y menos aún de sus transformaciones, o incluso de su evolución en el seno de una civilización dada. La cuarta, por último, descuida todos aquellos modos de sociabilidad que escapan al control del poder de Estado, tanto durante los siglos en que los medios de intervención de la burocracia en la vida de las comunidades rurales o de las ciudades permanecen estrechamente limitados, como en la época moderna, cuando la sociedad civil disfruta de una autonomía reconocida, por más relativa que sea.

Quizá valga la pena señalar de paso que Clastres modifica a veces el pensamiento de La Boétie en un sentido que su texto no parece abonar. Le atribuye la idea de que la servidumbre voluntaria es "el invariante común a todas las sociedades, la mía pero también aquellas de que me informan los libros", concediendo solamente en un paréntesis: "con la excepción, tal vez retórica, de la antigüedad romana". [14] Ahora bien, el autor del *Discurso* no se conforma con celebrar a Roma, sino que invoca los ejemplos de Atenas, Esparta y las ciudades del Renacimiento, particularmente Venecia. Lo cierto es que no se dedica a describir las instituciones libres, pero nada sugiere que precipite a las repúblicas en el oscuro abismo del Estado. Por lo demás, no es la cuestión del Estado la que lo ocupa. La Boétie se interroga sobre la servidumbre voluntaria, cuyo signo manifiesto encuentra en la sumisión amorosa al príncipe, en el transporte que, de una vez, hacer perder a los hombres el sentido de su propia identidad, los ata al cuerpo imaginario de un Amo y los incluye en él como si fueran sus miembros; se interroga sobre la atracción que ejerce el Uno.

No intentamos explorar aquí el pensamiento de La Boétie. Evoco su obra sólo porque la lectura que nos ofrece Clastres nos incita a preguntarnos qué lugar otorga él mismo, en su interpretación, a las luchas que movilizaron a los hombres de la antigüedad o del Renacimiento, como de los Tiempos Modernos, contra la tiranía o, en términos más generales, contra la monarquía. Qué lugar otorga también a una tradición política que se sustenta en la convicción de que el poder no pertenece a nadie, y que opone rigurosamente al amor del buen amo el sentido de una ley que asegure la igualdad de principio entre todos. Leemos, en efecto, al final de sus estudios sobre La Boétie:

[14] *Ibid.*, p.230.

La desnaturalización se expresa a la vez en el desprecio que necesariamente experimenta el que manda hacia los que obedecen, y en el amor de los súbditos por el príncipe, en el culto que rinde el pueblo a la persona del tirano. Ahora bien, este flujo de amor que brota sin cesar de lo bajo para lanzarse cada vez más alto, este amor de los súbditos por el amo, desnaturaliza igualmente las relaciones entre los súbditos. Excluyentes de toda libertad, ellas dictan la nueva ley que rige a la sociedad: hay que amar al tirano.

Pero lo extraño es que no advierta que este lenguaje es exactamente el del humanismo político; no sólo el lenguaje de La Boétie, quien habría sido alertado por el descubrimiento de indios libres e iguales en el Nuevo Mundo, ni el suyo propio, sino aquel que hablan ya los ciudadanos florentinos en los albores del siglo XV y que hablan aún los revolucionarios ingleses en el XVII y los revolucionarios franceses o norteamericanos en el XVIII, o bien, en el XIX, todos aquellos que condenan a la vez de monarquía del Antiguo Régimen, el bonapartismo y el jacobinismo. Quizás habría que decir más. ¿No es acaso por inscribirse en esa tradición por lo que Clastres es capaz de descubrir en las sociedades salvajes otra cosa que la ausencia de un poder coercitivo, una afirmación de la humanidad del hombre en la voluntad de acabar con el deseo de sumisión?

Sería errado creer que las objeciones que acabo de formular no afectan en nada a la interpretación de la organización social primitiva, que la idea de una ruptura radical en la Historia de la humanidad es en definitiva secundaria en la obra de Clastres. Esta idea me parece ligada a una concepción del poder que merece ser reexaminada en el campo mismo donde se la elabora.

En repetidos momentos niega Clastres la realidad del poder en la sociedad india. Escribe, por ejemplo:

El poder es exactamente lo que estas sociedades han querido que sea. Y como en ellas, para decirlo esquemáticamente, el poder no es nada, el grupo revela, de paso, su rechazo radical de la autoridad, la negación absoluta del poder.[15] [...] La relación de poder realiza una capacidad absoluta de división de la sociedad. Ella es en este aspecto la esencia misma de la institución estatal, la figura mínima del Estado [...]. Será determinada como sociedad primitiva toda máquina-sociedad que funcione según la ausencia de la relación de poder.[16]

Sin embargo, estas formulaciones no traducen su pensamiento, que es mucho más sutil. Su elaboración sobre el cacicazgo descansa en la idea de que un poder separado es concebido como una "resurgencia de la naturaleza" en el seno de la cultura, o, en otros términos, que la trascendencia del poder encierra un riesgo mortal para el grupo. Si lo seguimos bien, la relación de poder no está ausente sino que se ve plenamente reconocida y transcripta en la institución del cacicazgo, de tal forma que sus efectos nefastos resultan desactivados: "[...] las sociedades indias supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política. Opta-

[15] P. Clastres, *La Société contre l'État*, París, Ed. de Minuit, 1974, p. 39
[16] *Discours de la servitude volontaire, op. cit.*,p. 234.

ron por ser ellas mismas sus fundadoras, pero de tal manera que el poder sólo apareciera como negatividad inmediata dominada."[17] Tal como él lo describe, el jefe tiene prohibido el mando; está "obligado a exteriorizar a cada instante la inocencia de su función".

Así pues, debemos convencernos de que, cada vez que habla de relación de poder, Clastres se refiere a una relación entre la comunidad y un órgano, así fuese el más reducido posible, que reivindica el derecho y dispone de los medios de hacerse obedecer. Pero su argumentación no se detiene aquí. Afirma además que el poder efectivo es detentado por el grupo mismo. Propuesta esencial, a la que suma la reiterada crítica de aquella tesis según la cual el funcionamiento de la sociedad resultaría de un control social espontáneo, de un consenso basado en la costumbre.

Clastres no acepta que se disuelva la unidad de lo social en una miríada de relaciones reguladas en virtud de una suerte de homeostasis de prácticas y creencias. El habla de una *elección*, de una *intención*, de una *decisión:* inconscientes, desde luego, pero generales. La elección se significa a la vez en el rechazo de un poder separado y en la afirmación de un poder comunitario. Ahora bien, este poder se ejerce según él de una manera rigurosa y permanente. Así como discute la realidad del poder del jefe —"Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder, no es más que una apariencia"—, así también insiste en la fuerza del poder comunitario: "La propiedad esencial (es decir, que toca a la esencia) de la sociedad primitiva es ejercer un poder absoluto y completo sobre todo aquello que la compone, prohibir la autonomía de uno cualquiera de los subconjuntos que la constituyen, preservar todos los movimientos internos, conscientes e inconscientes...". [18] No es posible disociar estos dos momentos del análisis. Si seguimos a Clastres, hay una simulación de un poder separado en la institución del cacicazgo destinada a conjurar la amenaza que éste implicaría y al mismo tiempo hacer manifiesta la soberanía activa del grupo.

¿Qué lector, por más superficial que fuese, dejaría de preguntar si ese no es un poder coercitivo? La respuesta que se adivina es, a mi juicio, ésta: seguro que hay coerción, y en determinados momentos hasta puede lindar con el terror, pero no tiene otra función que la de hacer reinar la igualdad entre los hombres. Nadie se beneficia con ella a costa de los demás: nadie puede, participando en su ejercicio, incrementar su potencia propia. Así, el poder del jefe es hueco, pero el del grupo es pleno. O, para decirlo en forma esquemática, el primero no es nada, mientras que el segundo es todo: no presenta grados. Ninguna dinámica se indica, pues, en el seno de la sociedad, que hiciera posible una mutación. El poder no cesa de rehacerse tal como se hizo el primer día.

Examinemos esto más de cerca. En un bellísimo texto consagrado a los rituales iniciáticos, Clastres describe un momento esencial de la acción del poder comunitario.

[17] *La Société contre l'État*, op. cit., p. 40
[18] *Ibid.*, p. 180.

No vacilando en llamar tortura a las pruebas infligidas, señala su finalidad: "la sociedad imprime su marca sobre el cuerpo de los jóvenes". Nuestro autor aclara el sentido de esa marca, índice de una escritura sobre el cuerpo: "La sociedad dicta su ley a sus miembros, inscribe el texto de la ley sobre la superficie de los cuerpos. Pues a nadie excusa el olvido de la ley que funda la vida social de la tribu."[19] Y, finalmente, esclarece la enseñanza de esta ley al mismo tiempo que la razón por la que no podría divulgarse sino únicamente imprimirse sobre el cuerpo: "La ley que ellos [los jóvenes] aprenden a conocer, es la ley de la sociedad primitiva que dice a cada cual: no vales menos que otro, no vales más que otro. La ley inscripta sobre el cuerpo expresa la repugnancia de la sociedad primtiva a correr el riesgo de la división, a correr el riesgo de un poder separado de ella misma, *de un poder que escaparía a ella*".[20] La interpretación se precisa también más adelante: "Esa ley no separada no puede encontrar, para inscribirse, sino un espacio no separado: el cuerpo mismo". Sin embargo, la respuesta que buscábamos nos remite a otra pregunta. No es casual, en efecto, que el único texto, pensamos, en el que Clastres describe uno de los modos de ejercicio del poder comunitario, introduzca la noción de ley y se vincule con el despliegue de un rito. Agreguemos que al mismo tiempo introduce la noción del saber:

> ¿Por qué el se secreto sólo se puede comunicar por la vía de la operación *social* del rito sobre el *cuerpo* de los jóvenes? El cuerpo mediatiza la adquisición de un saber, este saber se inscribe sobre el cuerpo. Naturaleza de este saber transmitido por el rito, función del cuerpo en el despliegue del rito: doble cuestión en la que se resuelve la del sentido de la iniciación.[21]

Como ya he sugerido, la comprensión de lo político no puede limitarse a la determinación del lugar del poder y de la manera en que se ejerce, desde este lugar, la autoridad. En cierto sentido Clastres es bien consciente de ello en el texto que mencionamos: la naturaleza y el ejercicio del poder comunitario implican una relación singular con la ley y con el saber. Reconoce al mismo tiempo que cuando se circunscribe un lugar particular del poder, este poder separado se acompaña de una relación diferente con la ley; aun cuando debemos remarcar, por una parte, que ésta se le aparece entonces como "separada, lejana, despótica, ley del Estado", y por la otra, que salvo en un breve pasaje relativo a la escritura, Clastres evita hablar de un *saber* a la vez separado y despótico, pues esta última calificación desacreditaría cualquier empresa de conocimiento, incluída la suya. Pongamos momentáneamente entre paréntesis la crítica de la ley y eventualmente del *saber* según cómo se determinarían con la aparición del Estado. De la argumentación de Clastres podemos sacar dos conclusiones completamente diferentes. Una parece ajustarse a la letra de su texto. La ley de la sociedad primitiva sería puramente social; se resumiría en la fórmula (poco importa que se la llame inconsciente) de su

[19] Ibid., p. 158.
[20] Ibid., p. 159.
[21] Ibid., p. 154.

constitución como comunidad que se somete rigurosamente a "todo aquello que la compone", y que de este modo mantiene a sus miembros en una estricta igualdad. Dicho de otra manera, la ley se reduciría a la expresión de la voluntad colectiva de la no separación. En cuanto al rito —al menos el que concierne a la vida de la comunidad—, éste pertenecería al orden del artificio (poco importa que fuese a su vez inconsciente), destinado a suscitar un proceso de interiorización completo e irreversible de la ley por los iniciables, gracias a la marca sobre el cuerpo. Esta conclusión, hay que señalarlo, traduciría una inspiración durkheimiana, aunque se la hubiese establecido sobre premisas políticas. No cabe ninguna duda de que Clastres está tentado de suscribirla. Las últimas líneas de su ensayo sobre el rito de iniciación nos persuaden de ello. Después de haber observado que la ley no separada no puede encontrar, para inscribirse, más que un espacio no separado, se maravilla de la ciencia de los indios: "Profundidad admirable de los Salvajes que, de antemano, sabían todo esto y velaban, al precio de una terrible crueldad, por impedir la aparición de una crueldad más aterradora: la ley escrita sobre el cuerpo es un recuerdo inolvidable". [22]

La otra conclusión que hago mía, y a la que volveré a referirme, sería que es imposible disociar lo religioso (lo religioso salvaje) de lo político, llevando el primero a la órbita del segundo; es decir, disociar la experiencia del orden del mundo que hacen los primitivos —la de su inserción en la vida natural y sobrenatural— de su elaboración del orden comunitario. Ella induciría a juzgar que entonces es no menos imposible concebir la mutación que marca el derrumbe de la sociedad primitiva como el único pasaje de un tipo de poder a otro, de lo no coercitivo a lo coercitivo.

Pero antes de seguir esta dirección que parece alejarnos de la posición de Clastres, es bueno señalar que él mismo no ignora los fenómenos que exceden los límites de su tesis. Veamos un poco más su análisis del rito iniciático. Antes de reducir el enunciado de la ley primitiva al mandamiento: "Tú no vales menos que otro ni vales más que otro", le daba una significación más amplia:

> Vosotros sois de los nuestros. Cada uno de vosotros es semejante a nosotros, cada uno de vosotros es semejante a los otros. Lleváis el mismo nombre y no lo cambiaréis. Cada uno de vosotros ocupa entre nosotros el mismo espacio y el mismo lugar: lo conservaréis. Ninguno de vosotros es más que nosotros. Y no podréis olvidarlo.

En su primera parte, esta versión deja oír otra cosa que la imposición de la igualdad. Invita a reconocer una incorporación del ser del grupo por parte de los iniciables, llamados como están a devenir semejantes (lo que no significa necesariamente iguales) y su incorporación en el ser de la naturaleza que fija a cada cual a su lugar y a su nombre. Clastres se abstiene empero de ahondar en los términos que utiliza y se interrumpe en un co-

[22] Ibid., p. 160.

mentario que descuida el hecho de que hay intrusión violenta de la ley en el cuerpo. Habla, indudablemente, de la aterradora crueldad del rito, cuya virtud sería inscribir la ley no separada en un espacio no separado, el del cuerpo. Pero no aclara que este modo de inscripción supone la idea primera de una ley a distancia de los hombres, de una ley que se abate sobre ellos desde fuera. Ahora bien, por principio, esta ley está sustraída a toda palabra interrogadora; no deja ningún margen a la voluntad, a la iniciativa, a la movilidad de quienes se someten a ella. Lejos de que su escritura sobre el cuerpo sea señal de una consustancialidad de una con otro, hay aquí una interioridad que lleva en su reverso una absoluta exterioridad. La propia noción de una escritura sobre el cuerpo en la que Clastres ve el indicio de una ley primitiva no separada, y en este sentido igualitaria, es introducida además en oposición a la escritura tal como aparece en la sociedad histórica, índice ésta de una ley separada y al mismo tiempo despótica. Pero cabe preguntarse si muy por el contrario esa escritura no establece una distancia con relación a la ley, si no entraña al mismo tiempo la virtualidad de una interpretación, debido a que ya no se la imprime en el cuerpo vidente y a que la mirada, el pensamiento que ella encierra, se desprenden de lo que le es significado; mientras que la escritura primitiva clava en cada uno y sella un mandamiento que no será pensable nunca y ni siquiera aprehensible como mandamiento.

Por otra parte, a pesar de sus esfuerzos por situar como principio de la sociedad primitiva el repudio del poder separado —y por articular con este repudio el de una ley y un saber separados—, Clastres no hace entrever en el fenómeno del rito el signo de una relación con lo real que es indisolublemente de orden social y de orden religioso. No sólo en su *Chronique des Indiens Guayaki* nos persuade de que el rito ofrece la esencia de la vida social primitiva, sino que lo afirma expresamente en su último ensayo, donde acusa a la escuela estructuralista de desinteresarse de ello y de ignorar así el ser-sociedad de la sociedad. Ahora bien, tal como él lo presenta, el rito revela en un sentido una estrecha inserción del individuo en el mundo social y en el mundo natural; se presta, pues, a una interpretación en términos de no separación. Testigo de los guayaki, Clastres apunta: "Texto-imagen. Leer un gesto como se escucha una palabra"; y sus observaciones sugieren no menos la relación complementaria: *escuchar una palabra como se percibe una acción...* Sin embargo, la no separación es entonces la de la palabra o el pensamiento, con la práctica. Ahora bien, nadie se arriesgaría a decir que este régimen de la palabra o del pensamiento sea efecto de una decisión, de un rechazo de la separación; ni, por añadidura, que este rechazo esté presidido por el de un poder separado. A lo sumo, podemos presumir que la concepción de la organización social se elabora en los horizontes de una experiencia primordial del mundo de la que el rito es una manifestación singular. Pero aún es preciso extraer otra consecuencia de la observación del rito. Este no hace más que atestiguar la no separación; en él se lee una experiencia de la alteridad. Digamos entonces que si el rito nos parece constitutivo de la identi-

dad de lo social, de la vida comunitaria o de la vida de los individuos como miembros de un grupo, hay un quiasma entre el movimiento que liga al agente o al paciente con el grupo o que relaciona al grupo consigo mismo, y el movimiento que los abre a lo que es "otro". El rito descansa, en efecto, en la creencia en el poder de los seres invisibles, en la creencia de que los hombres están en constante comercio con ellos y hasta de que están habitados por ellos o atravesados por fuerzas *otras*. De una manera general, el minucioso ordenamiento de las operaciones del rito traduce la creencia en un saber que planea por encima de los actores, que les fue transmitido por sus antepasados, un saber que tiene su origen en un pasado ajeno a las fronteras del tiempo en el que se agitan los hombres.

Preguntemos ahora: ¿no es el fenómeno de esta creencia el que permite plantear la cuestión de la división social y descartar resueltamente la infortunada imagen de la división a la que en ocasiones Clastres recurre? La afirmación plena de la comunidad, la manera en que impide al jefe ejercer una potencia particular, no se deja disociar, en efecto, de la asignación de su orden y del origen de su institución a un lugar *otro*.

Pensando ya en Clastres hacía yo una distinción, en un artículo de vieja data ("L'ère de l'idéologie", 1973), entre formaciones en las que las institución de lo social se engendra supuestamente en el lugar mismo de la sociedad donde se concibe, y formaciones supuestamente engendradas en un lugar *otro*. Con referencia a éstas —en particular a las sociedades salvajes—, observaba que lo "real [...] no se muestra determinable sino en tanto se lo supone determinado en virtud de una palabra mítica o religiosa, y da testimonio de un saber cuyo fundamento el movimiento efectivo del conocimiento, la invención técnica, la interpretación de lo visible no pueden poner en juego". [23] Con todo, no percibía yo la consecuencia de que merced a una distinción semejante sería posible, ya que no dar razón de la gran mutación que Clastres señala, al menos captar una diferencia radical entre la sociedad primitiva y todas las otras formas de sociedad. Lo poco que hemos barruntado de las creencias de los indios en la estela de los análisis de Clastres debería bastar para disuadirnos de un uso grosero de lo religioso. Los ritos salvajes, en especial los iniciáticos, que tanto espacio ocupan en la argumentación, dan fe de una relación con el otro mundo, con lo invisible, que revela al mismo tiempo una estrecha sujeción de los hombres a un saber y a una ley ajenos a su dominio, y un entrelazamiento constante entre este mundo y el otro, entre lo visible y lo invisible. En otras palabras, no debe escapársenos que, si bien la noción de la alteridad revela estar omnipresente, sigue siendo inlocalizable, no remite a ninguna instancia definida, no es nunca señal de la presencia de un "gran otro". Para hablar como lo hace Clastres, el *otro* no es el *Uno*.

Señalemos de paso que su interpretación de la ley primitiva como escritura sobre el cuerpo no sólo no tiene en cuenta la exterioridad primor-

[23] *Les Formes de l'Histoire, op.cit.*, p.293 (texto publicado originalmente en *Encyclopaedia Universalis)*.

dial de la ley, como hemos dicho, sino que además descuida el hecho de que la incisión, la marca, significan una apertura del cuerpo al *otro*; el hecho de que el cuerpo propio de cada uno no se pertenece, de que, cuerpo natural, es simultáneamente cuerpo sobrenatural, de que, cuerpo sufriente, mortal, se ve simultáneamente habitado, atravesado por fuerzas que tienen su asiento fuera de él. En este sentido debemos convenir en que no hay escisión entre lo visible y lo invisible, en que esta escisión sólo surge en la sociedad histórica (en resumidas cuentas, tardíamente) y gracias a una experiencia religiosa de un tipo absolutamente nuevo.

Alcanzo así una proposición enunciada en un pasaje anterior: es inútil la pretensión de reducir lo religioso a la órbita de lo político. Pero ahora se debe añadir: al menos si se concibe lo político como el sistema que se dispondría en función exclusiva de la determinación (indisociable de su representación) del lugar del poder. Esta última reserva exige una aclaración. Al formularla deseo indicar de nuevo que el lugar del poder se designa en relación con una cierta mira del saber y de la ley. Como es lógico, podríamos decirnos —y en un sentido ésta es mi convicción— que la naturaleza de una sociedad política, la naturaleza misma de lo político salen a la luz en esta relación. Pero este lenguaje no es legítimo sino a condición de reconocer que lo político —identificado así con la institución de lo social, con los principios generadores de su "forma"— no se deja reducir a una pura elección de los hombres (aunque se la juzgara inconsciente), es decir que da fe, a la vez, de una elaboración y de una *experiencia* de la condición humana en circunstancias dadas.

Si ello es así, la crítica que el marxismo despierta puede reformularse en otros términos en dirección a los teóricos que recusan estas categorías. Como intenté demostrar en otro texto, Marx cede a la tentación de proyectar la división social *en* la sociedad (para determinar el momento de su aparición y el momento de su supresión); quiere descubrirle un fundamento *real* y, al mismo tiempo, definir todas las figuras del poder, la ley y el saber que conocemos como productos de un proceso empírico (el desarrollo de las fuerzas productivas y las transformaciones de las relaciones de producción que lo acompañan). [24] Contra esta mitología —en términos más generales, contra toda forma de economicismo, de sociologismo y de historicismo—, conviene restablecer la primacía del orden simbólico. Sin embargo, esta exigencia se pervierte de inmediato si tratamos lo simbólico como si fuera lo real, con el mismo afán de objetivación científica. Ahora bien, esto es lo que sucede cuando, manejando con la desenvoltura propia del pensamiento estructuralista las categorías del poder, la ley y el saber, las de lo visible y lo invisible, las del mundo social y del otro mundo, se limita uno a detectar en cada formación histórica un *dispositivo* simbólico (expresión que yo mismo he utilizado sin sospechar los equívocos a los que podía prestarse) y, finalmente, cuando se pretende discernir dos tipos generales de dispositivo, uno propio de las sociedades sin Estado y el otro común a todas las sociedades que incluyen un Estado. Con

[24] *Ibid.*, p.289.

semejante perspectiva no se hace más que transferir al registro de lo simbólico una idea de la funcionalidad, e incluso de la instrumentalidad, que se formulaba antes en el registro del realismo. En síntesis: la "elección" de los primitivos consiste entonces en fijar lo *otro*, lo invisible, el origen del poder, de la ley y del saber, en un lugar absolutamente a distancia del propio espacio de vida de éstos, de su propio tiempo, con la intención de desterrar cualquier división en los límites de lo social; mientras que, tras el derrumbe de este dispositivo, todas las figuras de lo *otro* se ven devueltas, en virtud de una nueva elección, al interior de esos límites y condensadas en las del Estado; la división instaurada primero entre el otro mundo y éste de aquí abajo demuestra responder a un movimiento decidido en este último con la intención de asegurarse el dominio de la institución. No tiene importancia que se califique a esta elección de inconsciente. Semejante interpretación no sólo desconocería la singularidad de las prácticas y creencias primitivas, que no podrían reducirse a la separación de lo invisible y lo visible; no sólo identificaría la creencia religiosa en su esencia con la de los primitivos y haría de la grandes religiones históricas subproductos transitorios de la edificación del Estado, sino que —y éste es, para nosotros, el punto decisivo— ella quitaría toda significación a la noción misma del *otro*.

O bien ésta no hace más que designar el efecto de un proceso de alienación, y entonces sólo se puede sostener esta versión con la condición de asignar un término a dicho proceso, según un argumento hegeliano o feuerbacho-marxista que hoy en día nadie parece defender; o bien hay que admitir, como también señalaba yo en "L'ère de l'idéologie", que es inútil "pensar lo social en las fronteras de lo social, la historia en las fronteras de la historia, el hombre a partir y con vistas al hombre" e ignorar el enigma de la institución, los signos de una pregunta que excede a cualquier respuesta y permanece siempre implicada en cada una. [25]

Esto nos conduce de nuevo, pues, al problema de la gran mutación a la que Clastres se refiere (y de manera más general al problema de la discontinuidad en la historia). Mencioné al pasar las reticencias que me inspira su interpretación de La Boétie. Por lo menos la noción de *desgracia* le permite señalar un acontecimiento *inconcebible* cuya razón no podríamos encontrar en los hechos. En cambio, en *La Société contre l'Etat* no descarta la posibilidad de hallar esa explicación, y tropieza entonces con dificultades que, por significativas, merecen ser mencionadas. Tras apuntar que el misterio del origen no era más que "provisional tal vez", se interesa en las transformaciones que afectaron a la organización social de los tupiguaraní en vísperas del descubrimiento del Nuevo Mundo. El aumento de la población y de las dimensiones de los grupos locales le parecen haber aportado una perturbación a la estructura de la sociedad primitiva —que siempre estuvo basada en la dispersión y debilidad numérica de las comunidades— y haber favorecido sobre todo el fortalecimien-

[25] *Ibid.*, p.291.

to del cacicazgo, haciendo surgir jefes que, sin llegar a ser déspotas, "ya no eran totalmente jefes sin poder". [26] Apenas ha formulado esta hipótesis, Clastres discute que el cambio haya podido conducir a una formación estatal, pues éste parece haber suscitado una reacción saludable, la aparición de profetas que llamaban a abandonar la tierra mala, a alcanzar la patria de los dioses, la "tierra sin mal". Luego, interpretando este movimiento como una respuesta al peligro creado por la expansión del cacicazgo, como "la tentativa heroica de una sociedad primitiva de abolir la desdicha en el rechazo radical del Uno como esencia universal del Estado",[27] acaba preguntándose si la palabra profética, al conseguir unificar de pronto en la migración la diversidad de tribus, no tuvo el efecto contrario al que buscaba; si el poder absolutamente nuevo que ella encubría no abría el camino a la aceptación del mando y de la obediencia, que adquiriría más tarde significación política. Y concluye así: "Palabra profética, poder de esta palabra: ¿tendremos aquí el lugar originario del poder a secas, el comienzo del Estado en el verbo?". [28]

Así como me parece fecunda la intención de articular los signos de un cambio que se produce en varios registros a la vez —expansión y concentración de la población, mayor papel de los jefes, nueva experiencia religiosa —, así me parece decepcionante la hipótesis del origen del Estado. ¿Quién no advierte, en efecto, que el control que Clastres imputa a la sociedad primitiva sobre sus condiciones de existencia es tan riguroso, tan deliberado que la súbita intrusión del accidente demográfico no podría tener lugar? El autor de *La Société contre l'Etat* nos puso en presencia de un sistema tan extremadamente cerrado que ningún acontecimiento parece capaz de sacudirlo.

Entonces, ¿habrá que objetar únicamente que los hechos se nos escapan? Yo diría más bien que la propia tentativa de buscar una explicación en los hechos señala la inanidad de un punto de vista de sobrevuelo (según la expresión de Merleau Ponty) de la Historia. En vez de detectar las causas del paso de una formación a otra, ¿no debemos —sin olvidar nunca que nuestra interpretación se despliega en los horizontes de nuestra propia cultura ni lo que deben nuestros interrogantes a nuestra propia experiencia de lo social— sostener la exigencia de pensar la historia por la prueba de lo que yo llamaba "enigma de la institución"? Esta exigencia no nos condena a tomar nota, sin más, de la diversidad de tipos de sociedad, y menos aún a suscribir la tesis de que cada uno de ellos procedería de una elección humana inmotivada. Por el contrario, tenemos todo el derecho a preguntarnos si en cada uno, cualquiera sea el lugar sobre el que recaiga la investigación, no se dejarán distinguir las huellas de una herencia, los signos de una reordenación de relaciones sociales culturales anteriores, de una reinvestidura, en una nueva experiencia del mundo, de prácticas y creencias antiguas; a preguntarnos, finalmente, si la noción de

[26] *La Société contre l'Etat, op.cit.*, p.182.
[27] *Ibid.*, p.185.
[28] *Ibid.*, p.186.

sociedad primitiva que hemos forjado no está ligada al hecho de que, en ésta, la profundidad de la historia se escabulle. En otros términos, reconocer la discontinuidad en nada impide descifrar lo que *aparece* en el tiempo, percibir en la historia una dimensión de *revelación*, si de todos modos nos mantenemos en la apertura de la interrogación que nace del presente y nos rehusamos a caer en una teoría global del progreso o de la regresión.

Estas últimas observaciones exigirían extensos desarrollos que nos alejarían del problema planteado por Clastres. Pero, aun considerando sólo la figura del jefe tal como él la describió, recibirán una primera confirmación. Hemos dicho que esta figura le parece rigurosamente enlazada a la definición de un poder no separado. Ahora bien, el fenómeno de la realeza sagrada, que después de Frazer interesó a un pequeño número de antropólogos, presenta rasgos análogos a aquellos que él juzgó específicos del cacicazgo primitivo.

Limitémonos a evocar la empresa de Hocart, ya que evidencia singulares afinidades con la de Clastres, aunque éste evidentemente la ignoraba, pues, hasta donde sé, no la menciona. Hocart abría ya el camino a una antropología política. Aunque no lo declarara expresamente, estaba en él la idea de que toda sociedad es en su esencia sociedad política; en efecto, juzgaba que todas las funciones gubernamentales existían ya en los pueblos sin gobierno, es decir sin una instancia que regulara el conjunto de las relaciones sociales. Le preocupaba entender cómo llega a circunscribirse un poder en la sociedad, a ejercer y al mismo tiempo hacerse reconocer una autoridad sobre todos. El esquema que despliega es sin duda evolucionista, directamente tomado de las ciencias naturales. Pero lejos de compartir los prejuicios de una escuela, no invoca ni a la Necesidad ni al Progreso. Su punto de partida es, en rigor, la crítica el etnocentrismo de sus contemporáneos. Tan grande es nuestra costumbre de gobernar, dice en sustancia, que se la tiene por un hecho natural; los filósofos cuando la examinan, se limitan a buscar el fundamento del siguiente imperativo: "Si hubieran dispuesto de una información referida al conjunto de nuestro globo, se habrían enterado de que existen numerosas sociedades sin gobierno que funcionan no obstante perfectamente. [...][29] No contento con detenerse en esta constatación, Hocart juzga que ella invita a reexaminar el lugar que ocupa el Estado en nuestra época, y se propone pues poner de nuevo en evidencia todo lo que se le escapa en el funcionamiento de la vida social. No habla, es verdad, a la manera de Clastres, de sociedad contra el Estado, pero niega que la ausencia de Estado sea signo de una falta. Las sociedades que ignoran el gobierno son a sus ojos sociedades completas, capaces de satisfacer plenamente las necesidades de los hombres. Aunque no no pueda entrar aquí en los pormenores de su argumentación ni mostrar sus principales articulaciones, señalaré al menos

[29] A.-M. Hocart, *Rois et Courtisans*, introducción de Rodny Needham, París, Ed. du Seuil, 1978, p.198.

que el tránsito de una sociedad sin gobierno a una sociedad gobernada resulta, según él, de una combinación siempre detectable de transformaciones, de orden material, social y religioso a la vez.

El primer hecho a considerar es el aumento en el volumen y la densidad de la población, que requiere tareas de coordinación hasta entonces inéditas. Sin embargo, el sentido del proceso de cambio se descubre en la centralización del ritual. De hecho, el rito siempre fue, afirma nuestro autor, competencia de la existencia comunitaria: él condensa todos los procedimientos "dispensadores de la vida" que constituyen la preocupación esencial de las sociedades, al menos hasta una época reciente. A través del rito los hombres establecen "en qué objetos reside la vida y en qué objetos puede pasar", y buscan alcanzar su meta: "aumentar las reservas de alimentos y bienes [...], asegurar la descendencia, desterrar la enfermedad y la muerte prematura, vencer al enemigo".[30] Ahora bien, el estudio comparativo de sociedades situadas en Asia y en Africa procura una misma enseñanza. De una dispersión inicial de rituales que se realizaban dentro del marco de la familia o de la tribu (coexistiendo éstas bajo el signo de la igualdad), se pasó a un ritual global que implica un oficiante principal y una diferenciación de funciones asignadas a personajes secundarios. El primero recibe las prerrogativas del jefe o del rey, mientras que los otros se convierten en jefes subalternos o en vasallos. Al término de una evolución que pocos ejemplos nos persuaden de que su sentido general no presenta dudas, el jefe supremo o el rey cesan de ser el *primus inter pares* y pasan a incorporar en su persona los atributos de los otros jefes; éstos, a su vez, tras haber sido sus auxiliares, se convierten en sus dependientes y se distinguen por el papel que desempeñan a su servicio, es decir por la responsabilidad que ejercen en ciertos oficios. Al mismo tiempo, el dios con el que se lo identificaba condensa en sí las propiedades de las divinidades de los diversos grupos particulares. De este modo, la centralización se completa en el momento en que el personaje central, en virtud de una identificación con cada elemento del ritual rigurosamente definido en correlación con un elemento del universo, adquiere la figura de un microcosmos que refleja al macrocosmos punto por punto.[31] Para Hocart no hay duda alguna de que esta "lógica del ritual" preside la transformación de las creencias religiosas; se aventura incluso a buscar en ella la explicación del paso del politeísmo al monoteísmo.[32] Sin embargo, su interpretación no permite atenerse a esta tesis, pues Hocart se aplica a demostrar, con el estudio comparativo, que sólo un pequeño número de símbolos son susceptibles de ligarse a la función real, que la dualidad de la Tierra y el Cielo parece reconocida en todas partes y que, también en todas partes, el culto del Sol o del Cielo termina dominando, mientras se afirma la idea de un mundo *uno* cuyo rey está personificado

30 *Ibid.*, p. 137.
31 *Ibid.*, p. 139.
32 *Ibid.*, p. 157.

por el príncipe. Nos lleva así a percibir, en conexión con la "lógica del ritual", una "lógica de la creencia".

El objeto de indagación y reflexión en Hocart es el surgimiento de la figura del jefe o del rey, en la que se imprime la fuerza de instituir, mantener y profundizar la vida social. En un pasaje, Hocart enuncia claramente su interrogante: "De la igualdad de familias se pasó a la supremacía de una sola sobre todas las demás. ¿De qué modo se llegó a esto?".[33] Y, al menos en un punto, su respuesta es inequívoca: se engaña el historiador que quiera "atribuir la causa de esta inversión del poder a algún hecho accidental, al ascendiente de un hombre autoritario, por ejemplo". La concordancia de los cambios de índole religiosa en áreas culturales diferentes no permite imputar al azar la formación de la realeza. En otro pasaje la cuestión aparece reformulada en otros términos: dada la existencia del rey, ¿debemos interpretar —pregunta— "el hecho de que un solo dios devore a todos los demás [...] como la expresión del deseo simbólico del rey de concentrar en sus manos todos los poderes mediante el empleo de una suerte de subterfugio"? Su respuesta es de nuevo negativa, y se apoya en un argumento que nos conduce otra vez al problema del que habíamos partido. "La idea de un 'ardid' semejante —observa Horcart— sólo se le ocurrirá a personas que creen todavía que la función originaria de un rey es gobernar, ser la 'cabeza' de la administración. Veremos que no hay nada de eso: el rey es el depositario de los dioses, es decir, de la vida del grupo."[34] Este argumento es objeto de un amplio desarrollo que ocupa enteramente el trabajo al que me refiero. La ruptura que introduce la aparición del rey en sociedades fundadas antaño en la igualdad, no significa en absoluto que éste ejerza un mando sobre los hombres. Mencionando los ejemplos más diversos, Hocart no cesa de poner en evidencia los caracteres singulares del rey: es un mediador entre los dioses y los hombres; es, en su esencia, liberal; es el hombre de la buena palabra y de la acción justa; su función responde a una demanda de la sociedad, demanda tan manifiesta que en muchos casos el hombre buscado para encarnar esta función hace todo lo posible por escapar a ella y, ejerciéndola, se ve apresado en una red de obligaciones que hacen de él, como mínimo, tanto un prisionero como un amo de la comunidad.

La presencia de este fenómeno plantea, pues, una nueva cuestión: ¿de qué modo se efectúa el paso de una realeza que no gobierna, a un Estado? Queremos decir, a un sistema de poder que incluye una administración y medios propios de coerción. Lo menos que se puede decir es que Hocart vacila en la respuesta. Insiste en un cambio de índole religiosa: la sustitución de ritos de prosperidad por ritos "éticos" que hacen del rey "el depositario exclusivo de todo poder", es decir, bien comprendido, que le aseguran un mando a imagen de un dios todopoderoso. También supone que este mando nace a la sombra de la función real, que unos dignatarios se apoderan de ella sacando partido de la impotencia del hombre

[33] *Ibid.*, p. 169.
[34] *Ibid.*, p. 171.

divinizado, paralizado como está por la etiqueta y el ceremonial. Sin embargo, la respuesta que parece imponerse con más frecuencia combina la idea de una proliferación y de una jerarquización de las cargas requeridas por el desarrollo de la función real, con la idea de una complejidad creciente de las tareas de coordinación de las actividades sociales, que permite sumar a los servicios, en un principio simbólicos, el ejercicio de una autoridad real.[35]

No es intención nuestra discutir esta interpretación. Podemos preguntarnos si Hocart no está haciendo otra cosa que desplazar la dificultad con que se encuentra Clastres; si una vez que se la ha situado al término de la realeza simbólica del primer tipo (dispensadora de prosperidad), la mutación que señala la aparición del Estado se esclarece verdaderamente, o si no seguimos en presencia de cambios que escapan al conocimiento objetivo. De hecho, al recusar la hipótesis de que la sociedad desee un amo y de que el rey desee gobernar, Hocart, lo mismo que Clastres, vuelve dudoso el recurso a acontecimientos que quebrantarían un sistema tan rigurosamente elaborado. Nuestra breve incursión por el dominio que él exploró nos procura al menos algunas valiosas indicaciones. En un sentido, el pensamiento de Clastres se confirma en un punto esencial: sobre una prolongadísima duración y en toda la extensión del planeta, existieron sociedades que se ordenaban sin acudir a un poder coercitivo y que no por ello dejaban de ser sociedades políticas. No obstante, desde el momento en que toma apoyo en formaciones que tienen como resultado la institución de un rey y que delimitan a distancia de la comunidad el foco del poder social o, digamos mejor, de la institución de lo social, la confirmación impide concebir una discontinuidad radical entre las sociedades primitivas y todas las otras sociedades, entre el tiempo de la lucha contra el Estado y el tiempo de la lucha por el Estado. Fuera de ello, el análisis de Hocart nos incita a profundizar más aún en la historia, prestando atención a la articulación de lo político y lo religioso y a proseguir así la exploración de las sociedades que vendrán a ordenarse bajo la égida del Estado, con la convicción de que su propio desarrollo no se explica a la sola luz de una empresa de dominación del hombre sobre el hombre, ni siquiera del hombre sobre la naturaleza.

[35] *ibid.*, p. 354.

INDICE

Colección Cultura y Sociedad

Dirigida por Carlos Altamirano

Baczko, Bronislaw: **Los imaginarios sociales**

Boschetti, Anna: **Sartre y "Les Temps Modernes". Una empresa intelectual**

Couzens Hoy, D. (Comp.): **Foucault (Análisis de sus escritos)**

De Ipola, Emilio: **Investigaciones Políticas**

Frankel, Boris: **Los utopistas post-industriales**

Grignon, Cl. y Passeron, J. Cl.: **Lo culto y lo popular - Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura**

Lefort, Claude: **La invención democratica**

Jay, Martín: **Socialismo "fin-de-siècle"**

Nun, José: **La rebelión del coro (Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común)**

Portantiero, Juan C.: **La producción de un orden (Ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad)**

Sarlo, Beatriz: **Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930.**

Colección Diagonal

Abraham, Tomás: **Los senderos de Foucault**

Benjamin, Walter: **Escritos**

Badiou, Alain: **¿Se puede pensar en política?**

Badiou, Alain: **Manifiesto de la filosofía**

Casullo, Nicolás A. (Comp.): **Viena del 900: La remoción de lo moderno**

Yerushalmi, Loraux, Mommsen, Milner y Vattimo: **Los usos del olvido**

Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos
CARBET, La Rosa 1080 Adrogué
en el mes de Agosto de 1990.